Alejandro de Afrodisias

Acerca del alma
Acerca del destino

En este volumen se incluyen sus dos obras más emblemáticas: los tratados *Acerca del alma* y *Acerca del destino*. El tratado *Acerca del alma* aborda una interpretación de la obra homónima de Aristóteles, y contiene el análisis y la discusión de las cuestiones más controvertidas de la psicología peripatética, como es el caso del tipo de implicación que tiene el denominado intelecto agente en el proceso cognitivo humano. El tratado *Acerca del destino* contiene una profunda reflexión desde un punto de vista aristotélico de dos temas de enorme presencia en la filosofía helenística, el tema del destino y el de la libertad personal.

Alejandro de Afrodisias

Acerca del alma & Acerca del destino

Biblioteca Clásica Gredos - 406

ePub r1.0
Titivillus 20.01.18

Título original: *De fato & De anima*
Alejandro de Afrodisias, 209
Traducción: José Manuel García Valverde
Diseñode cubierta: Piolin

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

NOTA INTRODUCTORIA

Alejandro de Afrodisias, de cuyo periplo vital apenas si conocemos que transcurrió entre los siglos II y III de nuestra era, ha sido, sin embargo, el peripatético más celebrado y más discutido, exceptuando naturalmente al propio Aristóteles. Su influencia fue enorme ya en la Antigüedad tardía, y se mantuvo constante hasta que el propio aristotelismo perdió su posición de privilegio en el ámbito del saber y la ciencia, ya en el siglo XVII. Considerado por muchos como el más grande intérprete de Aristóteles, sus obras fueron siempre un punto de referencia para todos los que trataron de resolver las dificultades de lectura y las ambigüedades que poseen los propios escritos del fundador del Liceo. Ofrecemos en este volumen la traducción de dos de ellas, las que más peso han tenido a lo largo de los siglos: por un lado, el tratado *Acerca del alma*, una interpretación de la obra homónima de Aristóteles que contiene como hito quizá más importante la identificación del intelecto agente con Dios; y, por otro lado, el tratado *Acerca del destino*, en el que Alejandro defiende contra los estoicos la existencia de un ámbito, el humano, no constreñido por las cadenas de la necesidad y, por ello, propicio para la responsabilidad y la libertad individuales.

Hemos antepuesto una introducción a cada una de las obras. La primera de ellas es bastante más copiosa que la segunda: incluye un primer capítulo que repasa la historia del aristotelismo desde la muerte del Estagirita hasta la época de Alejandro. Hemos creído conveniente este inicio en aras de una adecuada contextualización de los dos textos que presentamos, y para vincular de alguna manera este volumen a otros ya editados en la B. C. G. con las obras de Aristóteles y de Teofrasto.

ACERCA DEL ALMA

INTRODUCCIÓN

I. LA TRADICIÓN PERIPATÉTICA DESDE ARISTÓTELES HASTA ALEJANDRO DE AFRODISIAS

Aristóteles murió en el 322 a los sesenta y tres años de edad en Calcis, Eubea. Apenas un año antes se había visto obligado a abandonar precipitadamente Atenas al ser acusado de *asébeia*, igual que Sócrates en su día. En ambos casos concurrieron motivaciones políticas. En lo que se refiere a Aristóteles, sus vínculos macedonios, los mismos que tiempo atrás le sirvieron de poderoso salvoconducto, se volvieron en su contra a la muerte de Alejandro Magno. A partir de ese momento el sentimiento antimacedonio fue creciendo en Atenas hasta convertirse en el eje de su política; un nuevo clima de rebelión se extendió entonces por toda Grecia en contra de Antípatro, el sucesor de Alejandro en Macedonia. Y mientras eso ocurría, no cuesta trabajo imaginar la difícil situación en la que había quedado Aristóteles, el insigne maestro de Alejandro. Las cosas debieron de ir empeorando poco a poco hasta que se fraguó la citada acusación de impiedad: el motivo de la misma fue un himno y un epitafio que escribió en honor a Hermias, un antiguo condiscípulo en la Academia que más tarde se convirtió en protector suyo en Aso. El pecado de Aristóteles era doble: dirigir a un mortal un canto que sólo puede estar destinado a un dios, y además hacerlo en favor de un personaje fuertemente promacedonio. Acosado de esta manera, Aristóteles pone rumbo a Calcis, donde poseía una propiedad por herencia materna (según nos transmite la *Vida de Aristóteles* del seudo-Amonio, para evitar que los atenienses pecaran otra vez contra la filosofía).

El Liceo quedaba en manos de Teofrasto con el más que presumible auxilio de Demetrio Falereo. La institución fue fundada por Aristóteles trece años antes, a su regreso a Atenas después de una prolongada ausencia de más de diez años. La Academia en ese momento estaba dirigida por Jenócrates, que había sucedido a Espeusipo tras la muerte de éste en el 339. Las razones que movieron a Aristóteles a empezar a enseñar de forma independiente en el Liceo, el gimnasio vinculado al templo de Apolo Licio, no parecen haber sido meramente doctrinales. Hay que recordar que Jenócrates había acompañado a Aristóteles en su periplo por Asia Menor hasta el momento en que fue requerido desde Atenas cuando Espeusipo sentía próxima la hora de su fin. Por otro lado, hay algunos testimonios que indican que, a lo largo de este proceso sucesorio, Aristóteles era considerado en el seno de la Academia como un miembro privilegiado de la institución, que figuraba entre los elegibles para suceder al sobrino de Platón[1]. En todo caso, es indudable que el Aristóteles que había regresado, rondando ya los cincuenta años, era reconocido como una de las grandes luminarias del pensamiento griego[2], de modo que es

probable que se sintiera más cómodo estableciendo su propia escuela. Lo hizo a imitación del modelo de su maestro: en varios edificios aledaños al templo organizó la docencia y allí mismo, tal y como ocurría en la Academia, se daba culto a las Musas y se fomentaba la vida en común[3]. Dentro de las paredes del Liceo, Aristóteles se dedicó intensamente a la enseñanza, a la investigación científica y a la recopilación de materiales bibliográficos y de otros tipos. Se le ha considerado el primero en fundar una biblioteca en el pleno sentido de la palabra, con libros dispuestos de forma ordenada y en una misma estancia específicamente destinada a ello[4]. Por otro lado, tenemos gracias a Aulo Gelio una interesante descripción de los métodos de enseñanza oral que practicaba:

> Los cursos del filósofo Aristóteles, el maestro de Alejandro, y los cursos de perfeccionamiento que impartía a sus discípulos, se dice que eran de dos clases. Unos recibían el nombre de *exotéricos*, otros de *acroáticos*. El nombre *exotérico* se aplicaba a la retórica, al cultivo de una destreza rápida y a la educación política. *Acroáticas*, por otra parte, eran obras que se ocupaban de la filosofía más arcana y exacta, de la investigación de la naturaleza y de la discusión dialéctica. En el Liceo, dedicaba la mañana a los temas acroáticos y no permitía a nadie su asistencia sin asegurarse en persona de su habilidad, base educativa, deseo de aprender y voluntad de trabajo. Por la tarde, en el mismo lugar, tenía cursos exotéricos y conferencias abiertas a todos los jóvenes sin restricción. A esto lo llamaba su *paseo vespertino*, al otro el matutino, porque, en ambos casos, paseaba mientras hablaba. A sus libros también, a los tratados sobre todos estos mismos temas, los dividía de un modo semejante, llamando a unos *exotéricos* y a otros *acroáticos*[5].

El fragmento pone en evidencia que la conocida división de la obra de Aristóteles entre escritos destinados al uso interno y obras literarias destinadas al gran público tenía como fundamento su propia práctica docente. Además, es claro que en el Liceo había un ambiente científico que convertía a los discípulos en algo más que meros receptores del saber impartido. Eran verdaderos colaboradores en las tareas de observación, catalogación y registro del material acumulado. Había, por cierto, algún tipo de especialización a juzgar por las obras que se atribuyen a los ayudantes más insignes: Teofrasto se dedicó a la botánica; Menón, a la medicina, y Eudemo de Rodas, a la historia de las ciencias exactas, a la aritmética y a la astronomía. También sabemos que la investigación política era objeto de una especial atención: fueron descritos y analizados con gran lujo de detalles más de ciento cincuenta sistemas políticos. La *Constitución de los atenienses*, escrita por el propio Aristóteles, representaba seguramente el modelo que los demás investigadores debían seguir en su trabajo[6].

Los años del Liceo fueron tal vez los más felices de Aristóteles. Bajo la égida de

Alejandro y de su lugarteniente Antípatro, rodeado de un puñado de fieles seguidores imbuidos de una metodología empírica, Aristóteles recibía jóvenes promesas de la intelectualidad y de la política llegados de toda Grecia, como en los mejores tiempos de la Academia. El ambiente favorecía la integración de todos los estudiantes, por muy distantes que fueran sus orígenes, en torno a un ideal de comunidad de marcado carácter platónico. Puede decirse, en efecto, que Aristóteles supo llevar ese ideal a una nueva dimensión, conservando su esencia basada en la amistad: supo darle, en definitiva, una funcionalidad científica y docente, y creó de esta manera el germen de la universidad moderna (de la mejor versión de la misma). En el centro de todo estaba él, y por todas partes rezumaba la presencia del fundador: «La organización de la escuela peripatética —dice Jaeger— es un reflejo de la naturaleza de Aristóteles, el acto de un sólo espíritu directivo cuya voluntad vive en los miembros de la misma[7]». Su entrega a la actividad docente fue profundísima; una clara prueba de ello es la obra que de él ha sobrevivido: los tratados aristotélicos que han llegado hasta nosotros son el testimonio de la influencia viva que el maestro ejercía sobre sus discípulos y nos permiten por ello vislumbrar lo que acontecía en el Liceo de puertas para adentro. Justo lo contrario de lo que ocurrió con Platón, del que conservamos las obras en la forma que él mismo había reconocido como deficiente para transmitir el saber científico.

En el caso de Aristóteles, la obra que escribió para el gran público pertenecía mayoritariamente a su etapa en la Academia, quedaba muy atrás en el tiempo con respecto a sus horas más productivas. Son un puñado de diálogos[8], bellamente escritos a juzgar por los fragmentos que tenemos de ellos así como por la impresión que causaron, por ejemplo, en Cicerón, que quedó prendado del «flumen orationis aureum[9]» de Aristóteles. De algunos de esos diálogos sólo conocemos el título gracias a la lista transmitida por Diógenes Laercio (V 10) y cuyo origen pudo muy bien estar en el propio Andrónico de Rodas: títulos como *Político, Sofista, Menéxeno*, etc., indican que cuando fueron escritos Aristóteles estaba aún bajo una fuerte influencia de Platón. La datación de algunos de estos diálogos puede determinarse por los datos biográficos que conocemos de sus protagonistas. Así, por ejemplo, entre los diálogos más tempranos encontramos uno *Sobre la retórica*, también conocido como *Grilo*, el hijo de Jenofonte muerto en la batalla de Mantinea (362/1); la obra debió de ser escrita poco después. Otro de estos diálogos tempranos es el *Eudemo* o *Sobre el alma*, dedicado a Eudemo de Chipre, amigo de Aristóteles muerto en el 354/3; en este caso la inspiración del *Fedón* es innegable, pues Aristóteles acepta sin crítica el tipo de inmortalidad característico de Platón. Más o menos de esta época debió de ser también el *Protréptico*, una exhortación a la filosofía que tuvo bastante repercusión posterior, de lo que dan fe insignes imitadores como el propio Cicerón o Jámblico. Más tardío es otro diálogo también de gran influencia, el *Sobre la filosofía*, en el que hay elementos típicamente platónicos junto a otros claramente novedosos como la afirmación de la preexistencia del mundo o el rechazo de las Ideas[10].

Según Jaeger, en su histórico tratado sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles, éste experimentó un progresivo alejamiento de sus primitivas aspiraciones literarias conforme su interés se fue centrando en la investigación científica y en la docencia vinculada a ésta[11]. Por ello los escritos acroáticos, ese vasto caudal de saberes englobados en el título de *Corpus aristotelicum*, no podían provocar el mismo efecto desvinculados del discurso directo de Aristóteles. Eran, en realidad, un producto íntimamente ligado a su enseñanza: en muchos casos los tratados podían servir simplemente para mantener frescas las palabras de Aristóteles ante sus discípulos, y por ello, para tortura de los intérpretes posteriores, no requerían de una prosa demasiado explícita y detallada: a veces se omiten términos, o se sustituyen por pronombres demostrativos cuyos referentes no generaban dudas en aquellos lectores que tenían el auxilio directo del discurso vivo de Aristóteles. Traigamos aquí brevemente aquellas enigmáticas palabras finales del famoso capítulo quinto del tratado *Acerca del alma* III: *kaì áneu toútou outhèn noeî*[12]. ¿Cuánto se ha escrito y se escribirá acerca del sujeto omitido de esta frase? ¿Cuánto, sobre el intelecto que está detrás de ese *toútou*? La interpretación de un puñado de textos aristotélicos como éste ha suscitado a lo largo de la historia de la filosofía encendidos debates y una multitud de comentarios, algunos de los cuales, en ciertos momentos, han puesto en serio riesgo la libertad o incluso la vida de sus autores. Y todo ello porque estos escritos no fueron pensados para servir de lectura fuera del selecto grupo de seguidores que habían oído disertar sobre el intelecto al propio Aristóteles o, como mucho, a algunos otros que habían estado presentes en sus cursos. He aquí una explicación plausible del rápido declive que tuvo el Liceo tras la desaparición de Teofrasto[13]. Recurrimos de nuevo a las palabras de Jaeger: «Separados de su creador y de la voz de éste no podían producir, ni producían los tratados un efecto independiente. La misma escuela peripatética fue incapaz de entenderlos una vez que ya no estuvieron allí para interpretarlos los discípulos inmediatos de Aristóteles, y sobre los primeros tiempos de la edad helenística tuvo esta gigantesca masa de conocimiento y meditación una influencia asombrosamente insignificante[14]».

Muerto Aristóteles, Teofrasto le sucedió en la dirección del Liceo, y se mantuvo al frente de la institución hasta su muerte en el 288/7 o en el 287/6 cuando rebasaba los ochenta y cinco años de edad. Esto significa que se mantuvo como escolarca treinta y cinco años, período que triplica el de Aristóteles. En esos años, el peripato vivió la época de máximo esplendor llegando a contar con dos mil alumnos, según el testimonio de Diógenes Laercio (V 37, 5), quien también da cuenta de un amplio número de obras de Teofrasto, muchas de las cuales sólo las conocemos de manera fragmentaria e indirecta. Sabemos, sin embargo, que continuó trabajando en todas las esferas en las que se había movido Aristóteles: dio clases, amplió la biblioteca y desplegó, como su maestro y amigo, una insaciable curiosidad por todos los ámbitos del saber. Entre sus obras perdidas encontramos títulos como *Analíticos*, *Poética* o *Tópicos*; hubo también una *Doxografía*, compuesta en dieciocho libros, que

representaba la máxima contribución de Teofrasto a la gran enciclopedia del saber acumulado que había proyectado Aristóteles: para su elaboración, auxiliado seguramente por sus colaboradores, Teofrasto tuvo que hacer un gran trabajo de recopilación sistemática de cuanto se había hecho anteriormente en todos los campos de la ciencia. Por otro lado, tenemos fragmentos de obras como el tratado *Sobre los sentidos*, que podía formar parte de la obra anterior, o como los tratados *Sobre el fuego*, *Sobre los minerales*, y conocemos gracias a Porfirio algo del contenido de un escrito *Sobre la piedad* en el que se denuncia el absurdo de los sacrificios sangrientos y se defiende una teoría de la simpatía universal que hace que todos los seres vivos posean un vínculo común. Un lugar preeminente, por cuanto que ha llegado hasta nosotros en su integridad, tiene la *Historia de las plantas*, en nueve libros que representan un ejemplo magnífico de la metodología aristotélica: recopilación de datos, observación directa e indirecta, análisis crítico de las opiniones de otros filósofos, etc. Sin embargo, se constata entre Teofrasto y su maestro un cambio, que podríamos llamar *de mentalidad*, a la hora de afrontar el trabajo de investigación: mientras que Aristóteles no perdía de vista nunca las cuestiones generales, Teofrasto parecía estar más interesado en lo concreto. Pongamos un ejemplo bastante significativo de esto: para Aristóteles era de trascendental importancia determinar si las plantas tienen alma, lo que para Teofrasto carece de interés[15]. Y, finalmente, una mención especial merecen los *Caracteres*, su obra más influyente, y la más traducida: está constituida por un conjunto de treinta retratos humanos, vivamente trazados, aunque con algunas imperfecciones lingüísticas[16], que podían servir para amenizar los ágapes que celebraban regularmente los peripatéticos.

Teofrasto tenía, además, los mismos intereses que Aristóteles en el ámbito especulativo y teológico. El denominado fragmento metafísico así lo prueba[17]. En este texto pueden constatarse ciertas peculiaridades del pensamiento de Teofrasto que lo acercan al neoplatonismo posterior. Philip Merlan ha puesto en evidencia algunas de esas peculiaridades[18]: Teofrasto relacionaba los problemas más importantes abordados en la *Metafísica* de Aristóteles con las cuestiones vinculadas a un sistema de dos grandes contrarios universales de los que deriva todo cuanto existe; también manifestaba con gran claridad que toda la realidad se divide en dos grandes esferas, una inteligible y la otra sensible, al mismo tiempo que señalaba que el conocimiento de los primeros principios no es discursivo (lo describe como una especie de contacto[19]). Por otro lado, es interesante cómo Teofrasto, en un pasaje del fragmento, considera la posibilidad de sustituir el concepto de una deidad trascendente por el de la naturaleza, preparando de esta manera el camino para el inmanentismo estoico o para el naturalismo de Estratón.

También en el ámbito de la psicología hay algunos fragmentos interesantes que nos permiten comprobar que Teofrasto afrontó algunas de las dificultades planteadas por el maestro. Consideró que algunas actividades psíquicas tienen lugar propiamente en el alma, y no en el compuesto, tal es el caso de las actividades teoréticas[20].

Además, comentando algunos de los pasajes más controvertidos del tratado *Acerca del alma* de Aristóteles, se preguntó por qué la inteligencia humana está expuesta al error, al olvido o a la discontinuidad en su actividad: la respuesta que dio Teofrasto a esta problemática implica, por un lado, la teoría del *noûs thýrathen* de Aristóteles, y, por otro lado, la idea de que al llegar a nosotros esta inteligencia se ve mezclada con lo corpóreo y con una inteligencia pasiva que entorpece su natural desenvolvimiento; de esta manera, concluye, es la mezcla con lo corpóreo la causante de sus desfallecimientos[21].

La muerte de Teofrasto marca el declive del Liceo. Su sucesor fue Estratón de Lámpsaco: de nuevo por Diógenes Laercio (V 58) sabemos que se convirtió en escolarca durante la 127.ª Olimpiada, que transcurrió entre los años 288 y 284 a. C. Previamente estuvo en la corte de Alejandría, siendo preceptor de Tolomeo II. Doctrinalmente hay en él una clara deriva materialista e inmanentista cuyo germen estaba ya, de algún modo, en Teofrasto. Encontramos a este respecto un pasaje verdaderamente jugoso en Cicerón:

> Aquí tienes a Estratón de Lámpsaco que concede a ese dios la exención de un trabajo grande en verdad (y si los sacerdotes de los dioses tienen la dispensa, ¡cuánto más equitativo es que los dioses mismos la tengan!); dice que él no acepta la actividad de los dioses en la fabricación del mundo. Enseña que todo cuanto existe fue realizado por la naturaleza, y no como aquel que dice que estas cosas se formaron de átomos ásperos y lisos y ganchudos y encorvados, interpuesto el vacío (él piensa que estas doctrinas son sueños de Demócrito, quien no demuestra, sino que expresa un deseo); por el contrario, él mismo, revisando cada una de las partes del mundo, enseña que cuanto existe o se hace, se hace o ha sido hecho por pesos y movimientos naturales[22].

De esta manera, pues, se liquida el motor inmóvil de Aristóteles, ya que en opinión de Estratón no es necesario acudir a ningún principio trascendente para explicar el orden natural: la naturaleza, en efecto, se basta a sí misma. También elimina el finalismo: todo cuanto existe está sometido a una necesidad mecánica. Los principios que operan en la naturaleza, esos «pesos y movimientos naturales», a los que se añaden también lo cálido y lo frío, de los que derivan las demás cualidades, no operan en función de ningún fin, sino de una manera más bien automática e independiente[23]. Puede decirse, en efecto, que de los grandes principios de la física aristotélica en Estratón sólo queda la materia. En el ámbito de la psicología, Estratón retoma de Teofrasto la concepción del pensamiento como movimiento del alma. Para él, el pensamiento no es cualitativamente distinto de la sensación, sino que es igualmente un movimiento psíquico y, además, depende de ella[24]. Y con respecto a la propia naturaleza del alma, siguiendo la misma concepción materialista que acabamos de ver en el ámbito de la física, Estratón sostiene que el alma es una

sustancia pneumática difundida por todo el cuerpo y tiene su centro en el cerebro: todas las sensaciones, las afecciones y las pasiones son remitidas a ese principio hegemónico[25].

Por otro lado, la transición entre Teofrasto y Estratón en la dirección del Liceo está marcada por la historia de la expatriación de su biblioteca. Esta historia la hemos recibido, en parte, de Diógenes Laercio (V 52) y, en parte, del geógrafo Estrabón (XIII 1, 54), mientras que gracias a Plutarco (*Sila* 26) y a Ateneo (V 47, 211 y ss.) conocemos algunos detalles que completan lo referido concretamente por Estrabón. Por Diógenes Laercio sabemos que Teofrasto, al morir, dejó en herencia el jardín y los edificios aledaños a la Escuela, y entregó la biblioteca, en la que estaban, entre otras muchas obras, los escritos no publicados de Aristóteles, a Neleo de Escepsis. Por Estrabón sabemos que Neleo trasladó la biblioteca a su patria, en Asia Menor, y la dejó a sus herederos. Éstos, a su vez, escondieron los preciosos manuscritos en un receptáculo subterráneo (*katà gês*), por miedo a que cayeran en manos de los reyes atálidas, que en ese momento estaban construyendo la Biblioteca de Pérgamo. En ese sitio estuvieron los escritos hasta que un tal Apelicón (más bibliófilo que filósofo, dice Estrabón) los compró y se los llevó a Atenas. Finalmente, poco después de la muerte de Apelicón, su biblioteca fue confiscada por Sila (86 a. C.) y trasladada a Roma, donde los manuscritos fueron entregados para su transcripción al gramático Tiranión, aunque unos libreros poco escrupulosos difundieron copias incorrectas de las obras de Aristóteles. Plutarco narra más o menos la misma historia, y añade además que Tiranión le proporcionó algunas copias a Andrónico de Rodas, quien realizó una edición de ellas y compiló los catálogos que se han conservado de la obra aristotélica. Finalmente, Ateneo, el autor de los *Deipnosofistas*, nos traslada un fragmento de Posidonio en el que se habla de Apelicón como un filósofo peripatético que posteriormente hizo carrera política y que, como amante de los documentos raros y antiguos, adquirió la biblioteca de Aristóteles, aunque no se detalla ningún aspecto de esta adquisición.

Esta narración ha sido analizada por Paul Moraux en el contexto más amplio de la influencia que las obras didácticas de Aristóteles tuvieron durante el helenismo[26]. Para él es difícilmente sostenible la idea de que la obra de Aristóteles en su totalidad desapareciera para después ser redescubierta y puesta en circulación. Contra ella hay numerosas evidencias que indican que medio siglo después de la muerte de Aristóteles había en el mundo griego al menos cuatro ciudades en las que se conservaban escritos didácticos del Estagirita: Escepsis, como ya sabemos, Alejandría, Rodas y Atenas[27]. En el caso de Alejandría, resulta inimaginable que, habiéndose refugiado en ella Demetrio Falereo, y habiendo estado allí Estratón en calidad de tutor del joven Filadelfo, el futuro Tolomeo II, no hubiese habido interés por el aristotelismo y, en consecuencia, por las obras de escuela de Aristóteles y Teofrasto. Rodas era, por otro lado, la patria de Eudemo, uno de los discípulos predilectos de Aristóteles, al que éste envió una versión primitiva de la *Metafísica*, y

del que sabemos que en tiempos de Teofrasto poseía en Rodas un ejemplar de la *Física*. Y, si es posible que algunas copias de los manuscritos estuvieran en Alejandría o en Rodas, es increíble que no hubiese copias de los mismos en el Liceo y que éstos se hubiesen conservado únicamente en el ejemplar originario e inédito que Neleo se había llevado a Escepsis. Si, como parece más que probable, Teofrasto transmitió a sus colaboradores los procedimientos metodológicos, así como el abundante caudal de información contenida en los escritos de su maestro, es natural que sus seguidores tuviesen a su alcance copias de los mismos (sabemos que, por ejemplo, Estratón estuvo vivamente interesado en la lógica y en la filosofía natural, y difícilmente podía ignorar los escritos de Aristóteles en estos ámbitos). Por lo demás, el hecho manifiesto de que estos escritos tuviesen poca divulgación durante los dos siglos siguientes no significa necesariamente que fueran del todo desconocidos y estuvieran absolutamente inutilizados: Epicuro tuvo conocimiento, al menos, del libro VI de la *Física*[28].

De lo que no cabe duda es de que con la edición del *Corpus aristotelicum* por parte de Andrónico de Rodas se inicia una nueva era en la escuela peripatética que conducirá con el paso del tiempo a la absoluta hegemonía del pensamiento aristotélico en buena parte de la Edad Media y del Renacimiento (en algunos ámbitos del saber llega incluso hasta el siglo XIX). Andrónico de Rodas ha de tener por ello en la historia de la cultura occidental un lugar destacado: procuró un texto aristotélico fiable y accesible, y de esta manera puso las bases de lo que va a ser el aristotelismo posterior, un movimiento filosófico orientado primordialmente al comentario de las obras que componen ese *Corpus* al que él dio consistencia definitiva. En ninguna otra escuela de la época imperial se constata una orientación semejante. Ni siquiera en el seno del platonismo, tan importante a lo largo de los primeros siglos de la era cristiana, hay ese descomunal interés en glosar la obra conservada del fundador. Hay, en efecto, comentarios de algunos diálogos de Platón: el *Timeo* fue comentado por notables platónicos como Porfirio o Proclo, también la *República*, y los diálogos más técnicos como el *Parménides*, el *Teeteto* o el *Sofista*. Sin embargo, esto no es comparable con el ingente caudal de comentarios que recibieron las obras de Aristóteles desde Andrónico hasta la caída de Constantinopla (si nos ceñimos a los que fueron escritos en griego, porque otro tanto puede decirse de los que se acumularon en el ámbito de la latinidad medieval y renacentista)[29].

Esta literatura, mucha de la cual se ha perdido o yace semioculta en las bibliotecas de media Europa esperando un análisis crítico y una nueva edición, representa el enorme esfuerzo que han hecho siempre todos los que se han considerado a sí mismos como aristotélicos por acomodarse con la máxima fidelidad a la doctrina de Aristóteles. He aquí otra característica definitoria del aristotelismo que se inicia con la nueva edición del *Corpus*: la voluntad de ortodoxia. Para los nuevos peripatéticos la palabra de Aristóteles no es el punto de partida para la construcción de un sistema filosófico, esto es quizá más aplicable al papel que

jugaron los diálogos de Platón entre los filósofos neoplatónicos. Tampoco es propiamente la fuente de una metodología que guíe el desarrollo de nuevas investigaciones: ha desparecido aquel espíritu científico que caracterizó al Liceo primitivo. Aristóteles no es ya el camino hacia la verdad, sino la verdad misma: por eso lo importante es saberlo interpretar bien, limpiar su lectura de impurezas provenientes de otras escuelas y defenderlo de los ataques que quieran socavar los fundamentos de su filosofía. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que el aristotelismo de los primeros siglos de nuestra era fuera impermeable a las corrientes doctrinales coetáneas: como veremos más adelante, Alejandro de Afrodisias, que puede ser considerado sin miedo a la exageración como el culmen del nuevo Peripato, es capaz de defender la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo contra los postulados materialistas de los estoicos, y al mismo tiempo introducir en la descripción de las facultades sensitivas elementos de indudable raíz estoica.

Por otro lado, es bien sabido que la búsqueda de una ortodoxia interpretativa es en muchas ocasiones generadora de debates y discrepancias; si a esto se le añade, además, las propias lagunas existentes en las obras de Aristóteles y sus ambigüedades en ciertas cuestiones importantes, no hay que extrañarse de que otra de las características singulares del aristotelismo de todos los tiempos sea la polémica. Siempre ha habido, en efecto, lucha entre aristotélicos, contemporáneos o no, con el afán de arrogarse la interpretación definitiva. Ésta ha sido una motivación indudablemente presente en muchos de los textos que han llegado hasta nosotros de aquellos autores, textos que, por lo demás, también tuvieron influencia en la filosofía no aristotélica. Porfirio dice que en los escritos de Plotino están implicadas las doctrinas peripatéticas, y refiriéndose más en concreto a los seminarios que impartía dice lo siguiente: «En clase leíanse los *Comentarios* de Severo, o de Cronio, o de Numenio, o de Gayo, o de Ática, y, de entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adrasto y de los que cayeran en sus manos[30]».

El mismo Porfirio nos sirve de fuente de información valiosa para entender en qué consistió el trabajo que Andrónico de Rodas hizo sobre los textos de Aristóteles (y de Teofrasto). Según cuenta en la *Vida de Plotino*, en la tarea que le encomendó su maestro de organizar y corregir su propia obra siguió el mismo procedimiento que Andrónico aplicó a los escritos del *Corpus aristotelicum*: éste «distribuyó por disciplinas las [obras] de Aristóteles y Teofrasto, agrupando en una misma disciplina los temas apropiados[31]». Esta apreciación genérica ha sido concretada por el trabajo de especialistas modernos como el ya mencionado P. Moraux o I. Düring[32]. Puede decirse sumariamente que Andrónico unió muchos de los tratados breves que tenían una naturaleza más o menos autónoma (y un título propio) a tratados más amplios con la misma temática: él mismo se encargó en ocasiones de darles a los escritos resultantes un título genérico. En este sentido, es bastante probable que reuniera en un mismo volumen todas las obras lógicas y que fuera suyo el título conjunto de

Órganon; por lo demás, en el comentario de Juan Filopón a las *Categorías* (5, 19) se atribuye a Andrónico expresamente la idea de que la lógica aristotélica debía ser el comienzo del estudio sistemático de la filosofía. Elaboró también una serie de catálogos de las obras de Aristóteles que Plutarco menciona (*Sila* 26) bajo la denominación de *pínakes*: Moraux sostiene que en esta obra, por desgracia perdida, Andrónico hacía probablemente algo más que incorporar en una lista los distintos tratados del *Corpus*: seguramente justificaba el orden que él les había dado y los principios por los que se había guiado a la hora de disponer los escritos en torno a categorías literarias y grupos de temas específicos; y dedicaba notas de carácter particular a las obras más destacadas de entre los escritos didácticos del Estagirita[33].

En definitiva, el orden que Andrónico dio al *Corpus*, tanto en su estructuración genérica como en la específica de cada tratado o grupo de tratados, fijó para siempre la lectura de los textos de Aristóteles y de Teofrasto. Una cuestión diferente es la determinación del momento en que Andrónico realizó este trabajo, lo cual está ligado a los escasos datos que conocemos de su biografía (este desconocimiento se extiende a los aristotélicos de todo este período). Aquí hay discrepancias entre quienes dan más o menos peso al hecho de que Cicerón, tan interesado al menos en el Aristóteles exotérico, no mencionara nunca el nombre de Andrónico, a pesar de que habla de peripatéticos como Estáseas[34], Aristón[35] o Crátipo[36], que florecieron en la primera mitad o en los primeros años de la segunda mitad del siglo I a. C. Por otro lado, el mismo Cicerón dice que Crátipo, al que había encomendado la educación de su propio hijo en Atenas después del 43 a. C., era el único peripatético de relieve en aquella época.

Moraux, sin embargo, apela por una datación temprana de la nueva edición de Andrónico, que habría vivido aproximadamente entre el 125 y el 47 a. C., de modo que su labor editorial habría sido contemporánea a la figura de Apelicón, el supuesto redescubridor de los textos. Para esclarecer las dudas que suscita el hecho de que, habiendo sido Andrónico el undécimo escolarca del Liceo[37], Cicerón no lo conociera, Moraux formula varios argumentos que no dejan de tener un cierto carácter *ad hoc*. Dice, por ejemplo, que el hecho de que Cicerón elogiara la figura de Crátipo se debe a que éste representaba el modelo de sabio que garantizaba una formación integradora de la filosofía y la retórica, y por ello puso en sus manos la educación de su hijo, mientras que la figura de Andrónico, entregado a una paciente y silenciosa labor filológica y exegética, estaba demasiado alejada de su ideal de sabiduría[38]. Además, el acceso a los escritos esotéricos requería una destreza terminológica y una especialización filosófica que Cicerón no tenía, de modo que, por mucho que esos textos hubiesen estado a su alcance, no podía verse atraído en modo alguno a su estudio[39].

Estas razones no son, a mi juicio, plenamente convincentes. El hecho de que las obras esotéricas de Aristóteles no fueran del gusto estético de Cicerón o le ofrecieran dificultades de comprensión, podría aplicarse también a las obras de los otros

filósofos que él leyó, tradujo e imitó generosamente. Por lo demás, resulta sospechoso que Cicerón hubiese estado vivamente interesado en los diálogos de Aristóteles, y sin embargo mostrara una casi total indiferencia por el resto de su obra, tanto más cuanto que no todas las obras esotéricas ofrecen las mismas dificultades de lectura e interpretación. Parece más probable que el Arpinate no hubiese tenido conocimiento de la edición de Andrónico, ni de Andrónico mismo, lo que sitúa su florecimiento con posterioridad a la muerte de Cicerón en el 43 a. C.[40].

Del aristotelismo que emerge del trabajo de edición y catalogación ya mencionado hemos dicho algo anteriormente desde un punto de vista general. Muy poco conocemos de los peripatéticos posteriores a Andrónico: todos ellos son recordados como autores de paráfrasis y comentarios. Las obras lógicas se llevan la palma: Alejandro de Ege, maestro de Nerón, escribió presumiblemente un comentario a las *Categorías*. Aspasio, que vivió en la primera mitad del siglo II d. C. hizo lo propio, y también dedicó otros comentarios a la *Física*, a la *Metafísica* o a la *Ética a Nicómaco*, entre otras obras. Otros apreciados comentaristas ya de la segunda mitad del siglo II d. C. fueron Hermino, Adrasto de Afrodisias y Aristocles de Mesene. Todo parece indicar que fue durante los dos primeros siglos de nuestra era cuando los diálogos de Aristóteles cayeron en el olvido y terminaron por desaparecer: el auge extraordinario de la actividad exegética en torno a los escritos acroáticos debió de ir dejando en un segundo plano aquellas otras obras que, a los ojos de estas nuevas generaciones de peripatéticos, perdieron la fascinación que habían tenido antes. Ettore Bignone ya señaló en la década de 1930 que los diálogos habían sido víctimas de un cambio importante en la sensibilidad intelectual de la Edad Imperial con respecto al Helenismo[41]. Lo que antes fue deseo de claridad, simplicidad y lucidez, virtudes que se afincaban generosamente en los diálogos de Aristóteles, con el paso del tiempo se transformó en anhelo de lo oculto, de lo hermético, de lo que requiere, en definitiva, el esfuerzo de la iniciación. Ante este nuevo panorama, el Aristóteles exotérico está condenado a perder su posición de privilegio ante el esotérico: si uno era idóneo para la antigua sensibilidad, el otro no lo es menos para la nueva[42].

II. ALEJANDRO DE AFRODISIAS: VIDA Y OBRA

De la vida de Alejandro no sabemos prácticamente nada[43]. El dato de referencia para situar, al menos, su florecimiento es la dedicatoria con la que se abre su tratado *Acerca del destino*: aquí agradece a los emperadores Septimio Severo y Antonino Caracalla el que le hayan permitido ocupar una cátedra de filosofía aristotélica en Atenas[44]. Como estos dos emperadores reinaron entre el 198 d. C., año en el que Septimio Severo nombró Augusto a su hijo Caracalla, y el 209[45], parece apropiado pensar que el nacimiento de Alejandro debe situarse en la segunda mitad del siglo II,

o poco antes, y que su actividad docente se desarrolló, al menos parcialmente, en la propia Atenas. En cuanto al lugar de procedencia de Alejandro, siempre se ha creído que la ciudad a la que se vincula su nombre no es otra que la Afrodisias que se encontraba en la Caria, provincia romana de Asia Menor situada en lo que hoy es la costa sudoeste de Turquía, frente al mar Egeo. Esta opinión se ha visto corroborada en el 2001 tras ser descubierta allí una inscripción proveniente de la base de una estatua que Alejandro hizo erigir en honor a su padre, también filósofo[46]. Ambos, padre e hijo, comparten el mismo nombre romanizado, Tito Aurelio Alejandro, lo que parece indicar que los dos habían recibido la ciudadanía romana. Por lo demás, Afrodisias tenía en aquella época una cierta pujanza cultural, lo cual, unido al hecho de que el padre ya se dedicara a la filosofía, nos hace suponer que el joven Alejandro recibió una educación esmerada.

Una tarea interesante es la identificación de los maestros que se le han atribuido. Conocemos con total certeza el nombre de dos de ellos. Uno es Hermio, del que da cuenta Simplicio en su comentario al *De caelo* como maestro de Alejandro, y el otro es Sosígenes, del que el mismo Alejandro en su comentario a los *Meteorológicos* dice que ha sido maestro suyo. El problema surge con la posible existencia de un tercero, de nombre Aristóteles de Mitilene, al que parece referirse Alejandro en un controvertido pasaje de su escrito *Acerca del intelecto*. El texto dice lo siguiente: *Ēkousa dè perì voû toû thýrathen parà Aristotélous, hà diesōsámēn*[47]. La identificación del personaje que aparece citado aquí ha constituido y sigue constituyendo un debate que contiene aspectos históricos y filológicos. Sin ánimo de agotar todos los detalles de la discusión, podemos ordenar los distintos puntos de vista de la siguiente manera: *a*) Eduard Zeller[48] optó por enmendar el texto sustituyendo *Aristotélous* por *Aristokléous*, refiriéndose a Aristocles de Mesene, al que el historiador alemán, a partir de una larga tradición que viene de Simplicio, creía maestro de Alejandro. Hoy se rechaza generalmente esta suposición por su falta de fundamento histórico y textual. *b*) En 1942, Paul Moraux[49] señalaba que el Aristóteles del texto era, en realidad, el fundador de la Escuela, de modo que el «he escuchado de Aristóteles» no debía entenderse en el sentido literal de «he escuchado de boca de Aristóteles», sino en uno más laxo en el que el autor se estaría refiriendo a una tradición que se remontaba hasta Aristóteles de Estagira. *c*) El mismo Moraux cambió de parecer dos décadas más tarde[50]: consideró entonces que la verdadera identidad de aquel Aristóteles no era la del fundador, sino la de un Aristóteles de Mitilene, a la sazón maestro de Alejandro, cuyo nombre aparece citado por Galeno. Para apoyar esta interpretación Moraux aportó un considerable número de textos del propio Alejandro y de otros autores que parecen testimoniar las enseñanzas que éste recibió directamente de ese otro Aristóteles. Varios especialistas han aceptado posteriormente este parecer, pero también ha habido detractores, uno de los cuales es el especialista francés P. Thillet, quien en la introducción de su edición del tratado

Acerca del destino rebate los argumentos de Moraux[51]; en lo tocante al texto citado señala que es poco comprensible que el mismo nombre concurra dos veces en el espacio de un par de líneas con referencia a dos personas diferentes sin que Alejandro se hubiese preocupado de especificar de algún modo las identidades[52]. d) Recientemente se ha insistido en la hipótesis de que esos dos *Aristóteles* se refieren al mismo Aristóteles de Estagira. En este parecer han coincidido varios especialistas como M. Schroeder, R. B. Todd o R. W. Sharples[53]. Dejando a un lado ciertos matices que diferencian estas interpretaciones, podemos señalar un punto de coincidencia en el hecho de que se considera el *parà Aristotélous* no como complemento del verbo sino del *perì voû toû thýrathen*, de modo que en vez de «he escuchado de Aristóteles acerca del intelecto que viene de fuera la doctrina que he mantenido en mi memoria» se propone «he escuchado acerca del intelecto que viene de fuera de Aristóteles la doctrina que he mantenido en mi memoria». En favor de esta interpretación hay, a nuestro juicio, varios argumentos de peso: en primer lugar, no es necesario realizar una modificación textual (Schroeder-Todd proponen la inserción de un artículo 〈*tà*〉 *perì voû toû thýrathen* que Sharples con buen criterio no considera necesaria), y en segundo lugar, se salva la dificultad de suponer dos sujetos distintos para un mismo nombre que aparece repetido casi de inmediato y sin marca alguna de distinción[54]. Un caso distinto es la referencia que tanto Paul Moraux como Paolo Accattino han encontrado en un pasaje del comentario de Alejandro a la *Metafísica* (*Comm. in Arist. Graeca* I, pág. 166, 19-20) donde menciona de nuevo en apenas una frase a dos Aristóteles, pero distingue a uno de ellos con el determinante *hēméteros* («nuestro»)[55]. Aquí sí marca Alejandro una proximidad entre él y ese Aristóteles, proximidad que, en todo caso, no tiene necesariamente que interpretarse en los términos de una relación maestro-discípulo.

Las obras de Alejandro se agrupan en dos categorías. Por un lado están los comentarios a los tratados de Aristóteles, de los que se han conservado los realizados a la *Metafísica* (I-V), a los *Analíticos primeros* (II), a los *Tópicos*, al tratado *Acerca de la sensación y de lo sensible* y a los *Meteorológicos*; no obstante, hay autores posteriores que hablan de otros muchos comentarios que se han perdido (al tratado *Acerca del alma*, a la *Física*, al *Acerca del cielo*, etc.) y por algunas alusiones del propio Alejandro en las obras conservadas hay indicios de que escribió comentarios al tratado *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* y a la *Ética a Nicómaco*. Por otro lado están sus obras personales, de las que tenemos el tratado *Acerca del alma*, un tratado *Acerca de la mezcla* y otro tratado *Acerca del destino*. Aparte de estas obras han llegado hasta nosotros varias recopilaciones de textos breves atribuidos a Alejandro: se trata del libro II del tratado *Acerca del alma*, que ha sido posteriormente rebautizado como *Mantissa* (aquí se encuentra el conocido escrito *Acerca del intelecto*[56]) y de unas *Cuestiones* en cuatro libros, el último de los cuales es también denominado *Problemas éticos*[57].

III. EL TRATADO «ACERCA DEL ALMA»: LA PSICOLOGÍA DE ALEJANDRO DE AFRODISIAS

A. FECHA DE COMPOSICIÓN Y PROPÓSITO DE LA OBRA

Habida cuenta de los pocos datos biográficos con que contamos de Alejandro es difícil saber en qué momento de su desarrollo intelectual escribió el tratado *Acerca del alma*. Hay en la obra unos pocos indicios de que algunos de los comentarios que escribió a las obras psicológicas de Aristóteles fueron anteriores a ella, pero se ha discutido el peso de esos indicios y, por lo tanto, la solidez de la conclusión de que este tratado esté cimentado sobre una actividad exegética madura[58]. Sólo en una ocasión hay una referencia inequívoca a una obra anterior del propio Alejandro; tras discutir la teoría estoica de la mezcla de los cuerpos, afirma lo siguiente: «Pero del absurdo de esta doctrina hemos hablado más profusamente en otro lugar» (20,18); entre las obras que han llegado hasta nosotros hay, en efecto, un tratado completo *Sobre la mezcla*, y en la *Mantissa* encontramos también una sección (la número 14) dedicada a este tema, por lo que es de suponer que estos escritos precedieron al tratado.

La relación entre el tratado *Acerca del alma* y la obra homónima de Aristóteles es, sin duda, estrecha. La obra de Alejandro sigue de una manera más o menos lineal los libros II y III del tratado original, mientras que el libro I, en el que Aristóteles hacía una presentación general del tema y procedía, como en él era habitual, al análisis crítico de otras doctrinas sobre la cuestión tratada, se diluye en las páginas de Alejandro[59]. Por otro lado, éste introduce al final un amplio excurso sobre la localización en la zona del corazón de la parte hegemónica del alma que no está presente en el tratado de Aristóteles. Quitando estas excepciones, los dos tratados van en paralelo, si bien es cierto que Alejandro se detiene a explicar con detalle varios asuntos que son tratados brevemente por Aristóteles. Un caso bastante claro de esto puede observarse al comienzo de la obra, donde se explica con todo lujo de detalles la definición aristotélica de alma. Recordemos brevemente que el tratado original consagra apenas cuarenta líneas al principio del libro II a las nociones de forma, de materia, de compuesto y de entelequia, así como a la definición de alma y a algunas precisiones al respecto (412a4-413a10). Alejandro, sin embargo, para dilucidar estas cuestiones articula un amplio discurso que ocupa prácticamente quince páginas de la edición de Bruns, y que puede muy bien considerarse la primera parte del tratado.

El propósito de Alejandro es, por lo tanto, centrarse en aquellos puntos del discurso aristotélico que requieren una explicación detallada o que necesitan ser aclarados dada la concisión de Aristóteles en ciertos momentos. Ése es el fin que él mismo se encarga de explicitar inicialmente, al mismo tiempo que reconoce sin ambages su adhesión a los principios generales del aristotelismo y, en concreto, a la

doctrina psicológica del fundador (2,7-9). No obstante, la voluntad de arrojar luz sobre ciertos puntos del discurso aristotélico implica tanto como decir más de lo que Aristóteles había dicho: en ese aditamento se ha situado en muchas ocasiones el debate y la polémica entre aristotélicos, y también a veces la revitalización del propio aristotelismo. Aquí es donde Alejandro tiene un papel protagonista. Su interpretación ha tenido una trascendencia como ninguna otra; desde luego, no hay en la Antigüedad quien la supere en influencia dentro y fuera de la escuela peripatética; todos los grandes comentaristas posteriores, desde Temistio hasta Zabarella, la tienen en cuenta desde una perspectiva más o menos crítica. Simplicio y Olimpiodoro lo llaman *el comentarista* por excelencia (*ho exēgētḗs*), un calificativo que a lo largo de la historia sólo se lo ha disputado Averroes. Por otro lado, la propia legitimidad del aristotelismo de Alejandro ha sido puesta en duda en algunas ocasiones, y especialmente en su interpretación de dos de los elementos más delicados de la psicología aristotélica: la concepción del alma como forma del cuerpo, y la teoría del intelecto.

B. La concepción del alma de Alejandro y la polémica sobre su materialismo

Alejandro dedica, como hemos dicho, un amplio discurso al principio de la obra a aclarar lo que significa la definición aristotélica del alma como forma de un cuerpo que tiene vida en potencia[60]. Su razonamiento parte de una comparación genuinamente aristotélica: si en los productos del arte somos capaces de distinguir sin dificultad una materia y una forma, tal como el bronce de la estatua y la figura que recibe por obra del escultor, así también ha de ser en los cuerpos naturales, por cuanto el arte no hace otra cosa que imitar a la naturaleza. En estos cuerpos naturales hay una variedad evidente que está determinada por su menor o mayor complejidad. A su vez, esta complejidad está determinada por las formas que se encuentran en ellos, más complejas en el caso de los cuerpos más complejos, y más simples en el caso de los más simples. Las formas presentes en los cuerpos, en definitiva, constituyen la razón de ser de las actividades que éstos llevan a cabo, y por ello de sus movimientos: los cuerpos simples tienen una forma simple y un único movimiento. Si avanzamos en la escala de los seres, observamos que las plantas manifiestan una mayor complejidad, poseen más formas de movimiento: crecen, se alimentan y se reproducen. Los animales unen a estas facultades la de la sensación, y los seres humanos, además, la del entendimiento. Hasta aquí el aristotelismo de Alejandro es incuestionable. El problema surge cuando leemos algunos pasajes en los que se habla aparentemente de la generación de la forma a partir del substrato material, lo que afecta directamente a la consideración del origen del alma. Aquí es donde cabe preguntarse si, para Alejandro, el alma es, efectivamente, engendrada por el cuerpo. Veamos brevemente lo que dice: hay, en efecto, una distinción entre los cuerpos simples y los cuerpos compuestos. En el caso de los primeros, el substrato no puede

ser otro que la materia prima, y su forma es, como ya hemos dicho, simple. Por su parte, los cuerpos compuestos están mezclados de cuerpos simples, que les sirven de substrato, y poseen una forma propia más compleja. Alejandro dice que las formas de los cuerpos simples que entran en la mezcla de un cuerpo complejo contribuyen de alguna manera a la forma compleja que domina sobre éste. En este sentido encontramos afirmaciones como éstas: «no debemos maravillarnos de la diferencia de las formas en los cuerpos naturales, desde el momento en que están claramente en los substratos las causas de la variedad de éstas» (8,13-15); «y la causa de su correspondiente diferencia es la diferencia de los cuerpos que son su substrato según la cantidad y la combinación cualitativa, y la mezcla y la composición» (10,17-19); «porque la generación del alma viene de una combinación cualificada y de la mezcla de los cuerpos primeros» (24,2-3); «el alma no es, en efecto, la tal mezcla de cuerpos, como lo sería la armonía, sino la potencia que se genera sobre tal mezcla y que se corresponde a la potencia de los medicamentos que son el resultado de la combinación de varios fármacos» (24,21-24); «mientras que para quien el alma no es simplemente los componentes, sino la potencia generada sobre la mezcla y sobre la combinación cualificada de los cuerpos primeros, la mezcla tendrá el lugar de materia y el ser del alma no consistirá en la armonía ni en la mezcla —como están abocados a decir aquéllos otros— sino en la potencia generada sobre la mezcla» (26,26-30).

En torno a estos pasajes se ha generado un debate en la crítica moderna que ha tenido en esencia dos posiciones: una es la que afirma que a la vista de estos textos hay que reconocer que Alejandro quiebra los principios básicos ya no sólo de la psicología, sino de la metafísica aristotélica; la otra es la de quienes vienen a decir que, bien leídos y bien entendidos, estos pasajes no deslegitiman en absoluto el aristotelismo de Alejandro[61]. Como gran representante de la primera posición está Paul Moraux en su ya clásico *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote*: para él es incuestionable que Alejandro aquí desarrolla una teoría del alma de corte materialista y, por lo tanto, profundamente antiaristotélica, porque antiaristotélico es decir que el alma es posterior a la organización del cuerpo y que, en realidad, es el resultado de dicha organización y de la actividad que ella genera: para Aristóteles, sin embargo, el alma es la causa formal, motriz y final del cuerpo vivo, y por ello le precede lógica y ontológicamente. Por lo tanto, Alejandro se aleja irremediablemente de Aristóteles cuando sostiene que la materia se da a sí misma un principio vital, y se actualiza: es, en efecto, bien conocido como principio radical del aristotelismo que la forma no se genera, sino que procede siempre de un ser en acto que la transfiere a otro ser que está en potencia de recibirla: «en la teoría alejandrista el alma no existe en ninguna parte en acto antes de su generación, lo que es completamente contrario a los principios aristotélicos[62]».

Esta posición ha sido posteriormente rechazada con razones de peso por Paolo Accattino en varios artículos centrados en esta cuestión[63]. Entre sus aportaciones al debate podemos quedarnos con la idea de que Alejandro con este discurso acerca del

origen del alma no busca en realidad defender la generación de la misma, sino enfatizar el hecho de que ella no es superior al cuerpo del que es forma; esto, a juicio de Accattino, va en contra especialmente de aquellos platónicos que sostienen que la concepción aristotélica del alma encierra una depauperación de su naturaleza divina. No obra, pues, en Alejandro la intención de formular una teoría materialista en la que el alma es generada a partir del sustrato corporal; en realidad, el empleo por su parte del verbo *gígnesthai* (nacer, llegar a ser, originarse) no contradice la concepción aristotélica de la no generabilidad del alma, como tampoco se puede decir que el propio Aristóteles se contradiga a sí mismo cuando dice que la esencia «nace» en otra cosa por el arte, por la naturaleza o por una potencia[64]. Se trata, en todo caso, de un empleo laxo del término *nacer*, por cuanto, si bien el alma no nace a la manera del compuesto, sin embargo su existencia (o su no existencia) está implicada en los procesos de generación y corrupción del compuesto. Así es como puede hablarse de una generación del alma, y eso es lo que hace Alejandro; para él no hay dudas de que la forma no se engendra, propiamente la materia tampoco: lo que se engendra es el compuesto de ambas. Por lo demás, Alejandro no dice en ningún momento que la materia compleja dé lugar a la forma compleja; habla de que las formas más simples contribuyen de una manera no especificada a la forma común, de modo que se trata siempre de una relación entre formas. Por otro lado, el alma no pierde en Alejandro su causalidad formal y motriz en el desarrollo del ser vivo; él simplemente pone el acento sobre el hecho de que la complejidad de los cuerpos es una condición necesaria de la aparición del alma. Pero esto no es otra cosa que lo que dice Aristóteles en varios momentos de su tratado *Acerca del alma*. En el libro I critica a aquellos que tratan de conocer la naturaleza del alma sin tener en cuenta el cuerpo, y dice: «Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible —conforme a los mitos pitagóricos— que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo[65]»; y en el libro II dice: «Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo[66]». Alejandro recoge casi literalmente estos asertos para afirmar: «no toda materia puede acoger la misma perfección» (10,27). Una forma de una determinada complejidad debe tener a su disposición la materia adecuada para que se desarrollen sus potencialidades; o dicho desde un plano más biológico: el alma requiere de órganos para realizar las actividades de las que ella es causa potencial; si estos órganos no están presentes ni lo van a estar a lo largo de un proceso de generación, es absurdo que el alma tenga las potencialidades vinculadas a esos órganos, porque —he aquí otro principio incuestionablemente aristotélico— «la naturaleza no hace nada en vano» (27,14).

El alma, pues, es la forma del cuerpo. No es el cuerpo, pero tampoco puede darse sin él. De esto extrae Alejandro una conclusión obvia: el alma, como entelequia del

cuerpo, es inseparable de él y, por lo tanto, perece junto al compuesto. Ésta es probablemente la apreciación más característica, y también la más polémica, de la interpretación que hace Alejandro de la psicología de Aristóteles. A su explicación dedica un pasaje amplio de la primera parte de la obra (20,26-21,24). Considera absurda la idea de que el alma sea la forma del cuerpo poseyendo una naturaleza sustancial y separada tal como el piloto con respecto a la nave; ahora bien, no hay que olvidar que Aristóteles en ciertos momentos parece dejar la puerta abierta a la posibilidad de que al menos una parte del alma sea separable. Por ello no puede descartarse la posibilidad de que Alejandro estuviera aquí dirigiendo sus dardos contra algunos aristotélicos anteriores que, haciendo uso y abuso de estos textos, habían afirmado que el alma posee naturaleza de forma a la vez que existencia autónoma y separada del cuerpo[67]. Una tal concepción debía parecerle a Alejandro una concesión intolerable al platonismo, y quizá por ello pone en estas páginas tanto empeño en afirmar la completa inseparabilidad del alma, así como su integral mortalidad, y por si existe alguna duda en cuanto a la facultad más alta del alma, el intelecto, avanzada la obra dirá que el intelecto humano, como potencia que es del alma, también se corrompe junto a ésta (90,14-15).

Ya desde la Antigüedad tardía tenemos testimonios de que se consideraba como típicamente alejandrista la doctrina de la mortalidad del alma, y por ello recibe a veces la acusación de falta de legitimidad aristotélica. El comentarista platonizante del siglo VI d. C. Juan Filopón decía que Alejandro había sido una especie de corruptor del mensaje de Aristóteles por haberlo querido «arrastrar hacia su propia doctrina[68]». Su gran pecado, según Filopón, estuvo en no tener en cuenta aquellos textos (él los va citando uno por uno) en los que Aristóteles afirmaba con toda claridad la separabilidad del intelecto y su inmortalidad. Es quizá aquí más que en ninguna otra cuestión donde se echa en falta el comentario que Alejandro escribió al original *Acerca del alma* de Aristóteles para conocer de primera mano su interpretación de esos textos, muchos de los cuales se encuentran precisamente en esta obra. El mismo Filopón nos ha dejado un breve testimonio de ese comentario en lo referente a uno de ellos. Se trata de un pasaje del libro I donde Aristóteles dice que el intelecto es, quizá (*ísōs*), una entidad más divina e impasible (4, 408b29). Aquí, según nos traslada Filopón[69], Alejandro interpretaba que Aristóteles sólo se estaba refiriendo al intelecto divino, y no al humano, a lo que responde Filopón que, en tal caso, no es entendible que, si Aristóteles hubiese querido hablar aquí de Dios, hubiese introducido ese «quizá» para indicar su naturaleza divina e inseparable. En todo caso, la interpretación que Filopón atribuye a Alejandro está en plena consistencia con lo que éste defiende en el tratado *Acerca del alma*, donde señala que el intelecto que Aristóteles califica expresamente de incorruptible en diferentes pasajes (pensemos, por ejemplo, en *Acerca del alma* III 5) es el dios del que se habla en el libro XII de la *Metafísica*: la facultad intelectiva humana es, como ya hemos visto, corruptible por ser forma de un cuerpo corruptible.

C. LA TEORÍA DE LA SENSIBILIDAD

Una vez que Alejandro ha dejado zanjada la cuestión de la definición del alma, su naturaleza formal y su inseparabilidad del cuerpo, afronta de forma definitiva el estudio de las distintas facultades del alma con la premisa, constantemente presente a lo largo de todo el tratado, de su indivisible unidad. A partir de este momento, Alejandro trata de ofrecer una doctrina aristotélica bien fundamentada y completa de las facultades anímicas, desde la vegetativa hasta la intelectiva. Dentro del estudio de cada facultad, también la unidad es el criterio preferente a la hora de determinar el orden y la secuencia de las actividades propias de esa facultad. Así, por ejemplo, en la facultad nutritiva, la primera por la que se diferencia un ser vivo de la materia inerte, hay tres actividades unidas entre sí en un orden jerárquico perfectamente establecido: primero está la actividad nutritiva propiamente dicha, luego está la del crecimiento, que es efecto necesario de la primera, y en tercer lugar está la actividad reproductiva, que implica las dos anteriores, por cuanto que se ejerce gracias al alimento (para Alejandro, igual que para Aristóteles, el semen es un residuo del alimento), cuando un individuo ha llegado a la culminación de su desarrollo y es capaz de engendrar otro ser similar a él.

También en el caso del estudio de la facultad sensible la explicación sistemática y unitaria del funcionamiento de los sentidos, así como de todos los mecanismos psicológicos vinculados a ellos, es el faro que orienta todo el extensísimo discurso que se dedica a este tema. En el tratamiento de los diferentes sentidos, Alejandro acude a la doctrina aristotélica presente tanto en el original tratado *Acerca del alma* como en el escrito *Acerca de la sensación y de lo sensible* perteneciente a los tratados breves de historia natural. En algunos casos, como ocurre en el estudio del sentido del olfato y en el del gusto, se trata de una simple yuxtaposición de doctrinas con un argumento afín sin que el autor juegue otro papel más allá del de simple recolector de ideas que ya están en Aristóteles aquí y allí, para integrarlas todas en una explicación unitaria. En otros casos, sin embargo, la creatividad de Alejandro se manifiesta en la propia integración de las doctrinas de Aristóteles, así como en las conclusiones que extrae de esas doctrinas: el ejemplo más claro de esto lo tenemos en el estudio dedicado al sentido de la vista (42,4-59,24). Sirviéndose de las dos obras citadas[70], Alejandro explica que la vista tiene por objetos tanto el color como las cosas fosforescentes. El color es un movimiento que se produce en lo transparente en acto, es decir, en el aire, el agua y los sólidos que carecen de un color propio: una vez que éstos son iluminados devienen transparentes en acto y pueden servir de medio a través del cual se transmite el color; éste, por su parte, llega hasta el órgano de la vista, capaz de ser afectado por lo transparente. La luz, finalmente, es el acto de lo transparente en tanto que transparente. Hasta aquí el discurso de Alejandro es fácilmente identificable con el de Aristóteles.

En el estudio de los cuerpos transparentes, sin embargo, Alejandro va más allá de

las escuetas observaciones que Aristóteles hace en su *Acerca de la sensación*[71]. Éste, en efecto, distingue someramente entre cuerpos transparentes definidos y cuerpos transparentes indefinidos. A partir de esta distinción, Alejandro realiza una división precisa de los cuerpos transparentes y especifica la relación que guardan éstos con los cuerpos no transparentes. De los transparentes indefinidos dice que son aquellos que no poseen ni un límite ni un color propio, es decir, el aire y el agua. Transparentes definidos son, por su parte, aquellos cuerpos que poseen un límite y un color propio, el cual puede ser, no obstante, casi imperceptible, como ocurre en el caso del vidrio; por ello, éste también es apto para transmitir el color al ser iluminado por el fuego o por la luz. Por otro lado, los colores proceden de cuerpos transparentes definidos que poseen un límite determinado y un color propio: este color es transmitido al transparente indefinido (o al definido sin color perceptible), éste lo hace propio y afecta al sentido de la vista que está en potencia de percibir los colores. Finalmente, Alejandro explica las diferencias de los colores a partir de la cantidad de tierra que se mezcla con cada cuerpo: cuanta más tierra hay, más se acerca el color al negro.

Un tema interesante en el tratamiento que Alejandro dedica a los sentidos particulares es el del órgano en el que reside primariamente la facultad sensitiva, es decir, el corazón. En este caso su referente se sitúa en el grupo de minitratados que componen los *Parva naturalia* de Aristóteles, donde esta cuestión se documenta mucho mejor que en el tratado *Acerca del alma*. En todo caso, la doctrina que expresa Alejandro remite a la biología de Aristóteles: en el corazón reside la fuente de la facultad vegetativa y, dado que donde está la facultad primaria han de estar también las otras, la facultad sensitiva ha de tener como sede el corazón, al cual se remiten los órganos periféricos del sentido. La cuestión tiene especial importancia por lo que se refiere al sentido del tacto. Efectivamente, en los demás sentidos no cuesta trabajo identificar el órgano periférico, destinado a percibir un determinado tipo de sensibles, y el órgano central, que es, como hemos dicho, el corazón. Sin embargo, en el caso del tacto Aristóteles no llega a identificar en su *Acerca del alma* un órgano periférico concreto para él: el órgano del tacto es interno al cuerpo y la carne no hace sino de intermediario entre el objeto percibido y el órgano perceptor, tal como el agua y el aire en los otros cuatro sentidos. Esta explicación debió de parecerle insuficiente a Alejandro, que buscaba una simetría perfecta entre los cinco sentidos. Para solventar esta dificultad no tuvo que salirse fuera del *Corpus aristotelicum*, pues en *Acerca de las partes de los animales* (II 1, 647a14-31) dice Aristóteles que la carne es el órgano periférico del tacto. Alejandro, pues, hizo propia esta apreciación, y además hizo acopio de otra idea que aparece en esta misma obra: la carne no sólo es el órgano del tacto, sino también el medio a través del cual se produce la percepción de las cualidades tangibles (II 8, 653b24-27), y ello porque el tacto no necesita por su propia naturaleza de ningún intermediario externo: su percepción se produce mediante el contacto directo con el objeto percibido.

También la cuestión del órgano central de la sensibilidad tiene gran importancia en el tema del sentido común[72]: efectivamente, ya Aristóteles distinguía entre los cinco sentidos y una instancia única que es capaz de juzgar los sensibles de los distintos sentidos. Alejandro no hace otra cosa que profundizar en esta concepción completándola de manera original con la cuestión del órgano central de la percepción y la facultad sensitiva común que reside en él. En este sentido, Alejandro, interpretando seguramente un texto de Aristóteles en el que habla de la naturaleza a la vez indivisible y divisible de la facultad discernidora del sentido[73], asimila la facultad sensitiva común a un centro en el que convergen los radios de un círculo (63,8 y ss.): tal como este centro es múltiple porque en él convergen una pluralidad de radios, pero al mismo tiempo es único porque posibilita que los radios terminen coincidiendo entre sí, así la facultad sensitiva común es múltiple porque recibe los distintos sensibles de los sentidos periféricos y única por su inmaterialidad y porque es la facultad del órgano central de la percepción. De esta manera se resuelve el problema que el mismo Aristóteles había planteado en *Acerca del alma* III 2, 426b30: ¿cómo es posible que una misma cosa se mueva con movimientos contrarios? O, dicho de otra manera, ¿cómo es posible que una facultad sensitiva común, única e indivisible, pueda juzgar sensibles contrarios entre sí? Alejandro encuentra una respuesta diferenciando el órgano central de la sensibilidad, el corazón o la zona del corazón, y la facultad sensitiva común que reside en él: así, los sensibles provenientes de sentidos distintos, pongamos el ejemplo de lo dulce y lo blanco, serán recibidos en partes distintas del órgano central del sentido; sin embargo, será la facultad única que en él reside la que podrá discernir la diversidad de estos sensibles, y en el caso de los sensibles contrarios de un mismo sentido, la explicación comprende los mismos principios: «puesto que el órgano sensorial es afectado según partes diversas por obra de los sensibles contrarios, y así como padece transmite sus afecciones al órgano último de la sensación, y puesto que también éste padece de manera aproximadamente similar según sus partes diversas, la facultad, que es la misma y una sola en la totalidad del órgano sensorial y en cada una de sus partes, percibe y discierne simultáneamente los contrarios» (64,8-12).

A continuación viene la imaginación, a cuyo estudio dedica Alejandro un buen número de páginas (66,9-73,14). Puede decirse que el marco general es el de la exposición de Aristóteles en el libro III del tratado *Acerca del alma* (3, 427b14-429a9), aunque Alejandro añade ciertos elementos propios con el fin, de nuevo, de concretar la doctrina de Aristóteles al respecto. Así respeta la definición que da éste de la imaginación como «un movimiento producido por la sensación en acto[74]» y considera con él que la imaginación no es propiamente ni sensación ni entendimiento; pero, al mismo tiempo, completa y precisa la explicación que Aristóteles da del proceso que conduce a la creación de las representaciones propias de la imaginación[75]: la sensación en acto deja un residuo y una impronta en el corazón (68,5-13); este residuo continúa existiendo a pesar de que el objeto que ha motivado

el sensible ya no está presente ante el observador. La representación imaginativa no es otra cosa que el fruto de la actividad que ejerce la facultad imaginativa sobre esos residuos. Ahora bien, Alejandro se encarga de explicarnos que, en realidad, la facultad que está detrás de la imaginación es la misma que la que está detrás de la sensación; y no sólo eso, sino que también esa facultad es la razón de ser de la memoria y la reminiscencia. En efecto, si tal facultad se ejerce sobre sensibles en acto, es sensación; si se ejerce sobre los residuos que esos sensibles dejan produciendo con ellos representaciones, es imaginación; y, finalmente, si se ejerce sobre esos residuos o improntas, una vez que se han producido y se conservan, es ya memoria y reminiscencia (Alejandro no habla aquí de la diferencia entre una y otra). Por otro lado, también Alejandro se detiene a detallar las razones por las que hay representaciones verdaderas y representaciones falsas; estas últimas deben su deficiencia a dos hechos: o bien a que la sensación de la que provienen ya es deficiente, o bien a que el sujeto realiza una especie de refiguración de la representación, tal como se da en el caso del sueño. En ambas circunstancias, la falsedad viene de que no hay adecuación entre la representación que tenemos de un objeto y el objeto mismo. En este punto, Alejandro hace gala del conocimiento que atesora de las discusiones que se habían desarrollado sobre el discernimiento de la verdad o la falsedad de las representaciones tanto por parte de los académicos como, especialmente, por parte de los estoicos, de los cuales no tiene problemas en adoptar algunos términos[76]. No obstante, como indican Accattino y Donini[77], la motivación principal de Alejandro es formular en este tema una tesis que no pueda ser confundida con otra escuela filosófica y que no sea vulnerable a las mismas objeciones que se hacían a la *phantasía katalēptikḗ* de los estoicos. Alejandro se desmarca claramente de éstos cuando admite la posibilidad de que existan representaciones precisas que sean, sin embargo, falsas: podemos tener, dice él (71,19), representaciones precisas de las oquedades y prominencias que simula un pintor en un cuadro, y sin embargo somos conscientes de la falsedad de estas representaciones.

A pesar de todo, Alejandro es también permeable a ciertos aspectos de la doctrina estoica de la imaginación; tal es el caso del vínculo existente entre la acción del animal y la imaginación. El lenguaje que emplea aquí es también típicamente estoico: la actividad práctica supone el asentimiento previo a una representación, de tal manera que, cuando se produce ese asentimiento, entra en escena un impulso, y si ese impulso no se ve contrarrestado por la voluntad, desemboca en la acción. Ahora bien, Alejandro se encarga de aclarar que esta secuencia no es un proceso automático: no toda sensación produce una representación, ni nosotros otorgamos nuestro asentimiento a toda representación, no toda representación asentida desencadena el impulso, y así sucesivamente.

La facultad impulsiva, pues, viene después de la imaginación y justo antes de la facultad intelectiva. Este orden de tratamiento no es el mismo que encontramos en el tratado *Acerca del alma* de Aristóteles: aquí se estudia primero la facultad intelectiva, y después, la impulsiva. La razón de ser de este cambio de secuencia puede encontrarse, de nuevo, en el propósito de Alejandro de ofrecer un discurso perfectamente organizado en el que las facultades se van siguiendo unas a otras en un orden de menor a mayor perfección, y es evidente que la facultad más perfecta es la que alberga la actividad noética. En todo caso, Alejandro respeta en términos generales la doctrina de Aristóteles acerca de la facultad impulsiva[78] y sabe integrar también algunas de las apreciaciones del tratado aristotélico *Acerca del movimiento de los animales*. Su análisis comienza, tal como el del propio Aristóteles, con la consideración de la singularidad de esta facultad: no se identifica ni con la facultad vegetativa, ni con la sensitiva, ni tampoco con la intelectiva. Sin embargo, puesto que pertenecen todas a una misma alma, están relacionadas entre sí en un orden de subordinación, de forma que las facultades inferiores están destinadas a servir a las superiores. Aquí el discurso de Alejandro es el mismo que el de Aristóteles.

También lo sigue al exponer la presencia en el alma de una potencia discriminadora general que está implicada tanto en la facultad sensitiva como en la intelectiva. A este respecto, puede observarse en Alejandro una cierta originalidad al señalar que tanto en esta potencia discriminadora como en la propia facultad impulsiva o motriz hay una parte subordinada y una parte directriz. En el caso de la primera la parte subordinada es, en los hombres, la facultad sensitiva, y la facultad directriz no puede ser otra que la intelectiva. Y, por otro lado, en la facultad impulsiva hay también una parte subordinada que son los tendones, mientras que la parte directriz es la facultad impulsiva propiamente dicha.

Es interesante la explicación que Alejandro da de cómo el cuerpo se pone al servicio de la facultad impulsiva (76,18-78,2). El tema es tratado muy de pasada por Aristóteles en *Acerca del alma* III 10, 433b13-27, y por ello Alejandro acude al tratado *Acerca del movimiento de los animales,* donde aquél dedica a esto varios capítulos (7, 8 y 10). El movimiento animal depende de la actividad que ejerce el pneuma congénito, residente en la zona del corazón, sobre la totalidad del cuerpo: las contracciones y las expansiones que genera el corazón se extienden de esta forma por todo el organismo hasta llegar a los tendones y a los miembros del animal que producen el movimiento. Por otro lado, las representaciones de la facultad imaginativa provocan reacciones en el corazón, calentándose o refrigerándose, y éste transmite su turbación por todo el cuerpo: de ahí procede el enrojecimiento, la palidez, el calentamiento, etc., de los órganos y de las partes externas.

Con respecto a la facultad impulsiva, Alejandro pone en movimiento tres cuestiones que tienen que ver directamente con el tratamiento que da Aristóteles a

este tema. La primera está relacionada con la unidad específica de esta facultad, tal y como es establecida por él[79]; Alejandro, en efecto, llega a la misma conclusión, pero utiliza elementos novedosos en su propio razonamiento (78,2-23): acude a una analogía entre la sensación, la facultad discriminadora y la impulsiva; así, la sensación se divide entre las sensaciones particulares, recibidas a través de los distintos órganos del sentido, y la sensación común, que es capaz de recibir los sensibles comunes. Igualmente, la representación, el asentimiento, la suposición, el propio razonamiento, la opinión son juicios particulares, mientras que por encima de ellos hay una facultad discriminadora común que los unifica. Por lo tanto, lo mismo ha de ocurrir con la facultad impulsiva: hay, en efecto, deseos particulares como el apetito o la agresividad, pero todos ellos quedan subsumidos en una facultad impulsiva general y común.

La segunda cuestión que aborda Alejandro tiene que ver con la aparente contradicción que puede hallarse en Aristóteles al decir, por un lado, que el alma es inmóvil por sí misma[80] y, por otro lado, que la facultad desiderativa mueve moviéndose ella al mismo tiempo[81]. Para Alejandro no hay duda de que la facultad impulsiva es ella misma inmóvil tal como lo es el alma a la que pertenece (78,24), y para ilustrar esto pone el ejemplo del arte de la danza, el cual no necesita moverse para hacer que el bailarín dance. En realidad, la cuestión puede salvarse si se acude a la distinción aristotélica entre movimiento por sí y movimiento por accidente: el alma impulsiva no es puesta en movimiento cuando es afectada por el objeto de deseo, ella no mueve el cuerpo tampoco en tanto que ella misma se mueve; en realidad, el cuerpo no es movido por el alma como la carreta lo es por los bueyes, sino que es él mismo el que se mueve en virtud del alma: «El animal, en efecto, percibe, piensa y camina en virtud del alma, sin que sin embargo el alma sea ella misma movida para poder mover» (79,16-17). Sólo de una manera impropia puede decirse que el alma impulsiva se mueve, pues en la medida en que pertenece a un cuerpo se mueve con él.

La tercera y última cuestión que trata Alejandro con respecto a la facultad impulsiva del alma tiene que ver con su función motriz (79,21-80,15): aquí subraya el hecho de que, aunque esta facultad depende de la imaginación y el pensamiento, sin embargo ella es la responsable primera del movimiento del animal. Es lo mismo que Aristóteles sostiene cuando dice que ni la imaginación ni el intelecto pueden generar ningún movimiento sin el concurso del deseo[82].

E. LA EXPLICACIÓN DEL PENSAMIENTO

Finalmente, la última de las facultades del alma que somete a análisis Alejandro es la facultad intelectiva. Las páginas que dedica a ello (80,16-92,11) son, sin duda, las más conocidas de esta obra y probablemente de todos los escritos que la historia

ha legado bajo el nombre de Alejandro de Afrodisias. Como se trata de una cuestión difícil, que el propio Aristóteles estuvo lejos de aclarar en todos sus extremos, y como también tiene hondas implicaciones en el tema de la inmortalidad del alma, no debe sorprendernos que la interpretación que hace Alejandro del texto aristotélico (*Acerca del alma* III 4 y 5) haya provocado consternación y admiración a partes iguales. Él, en efecto, quiere resolver los problemas pendientes en el texto de Aristóteles, y hacerlo de nuevo tratando de extraer de ese texto una doctrina coherente y bien fundada en los propios principios generales del aristotelismo. Porque es en el terreno de la actividad más alta del alma, el pensamiento, donde los textos de Aristóteles, dubitativos en ocasiones, poco resolutivos o excesivamente lacónicos, estaban más expuestos a interpretaciones que venían desde instancias filosóficas ajenas a esos principios generales. Alejandro era perfectamente consciente de eso, y de ahí que se esforzara en ofrecer una doctrina del desarrollo del intelecto humano en consonancia con las otras facultades del alma: igual que éstas han sido explicadas en el marco general de los procesos naturales, así también lo ha de ser la actividad intelectiva, y sin intromisión alguna de lo sobrenatural. El intelecto humano, como cualquier otra facultad, se desarrolla mediante un proceso que lo lleva desde la potencia al acto. Este proceso lo describió Alejandro en tres estadios a semejanza de la condición del sabio[83]: igual que uno puede estar en potencia de serlo, puede serlo sin estar entregado actualmente a la actividad vinculada a su saber (no siempre el médico está curando pacientes) o puede finalmente estar en esa actividad (86,1-5), así también hay tres intelectos: uno en potencia, otro en hábito y otro en acto.

El primero de esos tres estados del intelecto es denominado por Alejandro de dos maneras: como intelecto en potencia y como intelecto material, pues puede, ciertamente, recibir todas las formas y todo aquello que recibe es de alguna manera materia (81,25). En realidad, Alejandro aquí no hace sino apropiarse de lo que ya está contenido en el capítulo 5 del libro III del tratado *Acerca del alma*, donde Aristóteles aplica al alma aquello que es general en la naturaleza: hay algo que es materia para cada género de entes («aquello que es potencialmente todas las cosas de ese género[84]»), y algo que es agente y causa de que algo llegue a ser tal o cual cosa, de modo que «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas[85]». Aristóteles, en efecto, no llega a referirse a ese primer intelecto con el término de «intelecto material», pero la expresión es fácilmente extraíble de sus palabras, por lo que, a pesar de que es Alejandro el primero en el que la tenemos testimoniada, no es difícil suponer que en esto es heredero de la tradición exegética anterior; de hecho, la forma que tiene de expresarse parece indicar esto, pues dice que el intelecto potencial «ha sido denominado y es intelecto material» (81,24). Esta potencia, por lo demás, se encuentra en todos los hombres no disminuidos. Lo que ya no está en todos es su actualización, es decir, el denominado por Alejandro intelecto en hábito; éste requiere de un esfuerzo del sujeto a la hora de acumular inteligibles

listos para ser actualizados cuando el intelecto pase de su disposición en hábito a su disposición en acto.

Esta cuestión del esfuerzo personal en el desarrollo de la racionalidad humana tiene en Alejandro gran importancia, pero al mismo tiempo permite que su doctrina pueda ser objetada. Efectivamente, lo que caracteriza al ser humano frente al resto de animales es su condición racional; ahora bien, lo característico de una especie es aquello que se realiza en los individuos de dicha especie de manera natural. Si la consecución de la racionalidad depende de la voluntad individual, eso es tanto como decir que la condición humana no es algo que se logre por naturaleza. Este problema debió de estar ante los ojos de Alejandro, pues tras señalar con toda rotundidad que los hábitos de las potencias racionales no se producen por naturaleza (82,10: *oukéti dè hai héxeis te kaì enérgeias phýsei*), deja la puerta abierta a la existencia de un «intelecto común» que representa la participación «hasta un cierto punto» (82,12) de todas las personas no disminuidas en el hábito intelectivo[86].

Finalmente, a instancias del propio Aristóteles, Alejandro acepta la existencia de otro intelecto aparte de los tres indicados: el *noûs poiētikós*. La interpretación que hace Alejandro de este intelecto identificándolo con la causa primera, esto es, con Dios, representa otro de los elementos característicos de su filosofía.

Ya en el propio Aristóteles hay poca claridad sobre la relación que ese intelecto agente tiene con el pensamiento abstracto que ejerce el individuo concreto: el problema que había que solucionar era cómo es posible que logremos sobrepasar el conocimiento de lo individual y asir estructuras universales, es decir, cómo trascender el ámbito de lo particular de la experiencia sensible y alcanzar lo universal. Aristóteles respondió básicamente diciendo que el paso del sensible al inteligible y de lo particular a lo universal se realiza gracias a la intervención de un principio agente, pero el estilo del texto en el que hablaba de ese principio (*Acerca del alma* III 5) es particularmente lacónico; quienes se han acercado a él se han preguntado si en la mente de Aristóteles ese principio es trascendente y único para todos los hombres, o se trata más bien de algo individual que pertenece a la hacienda del sujeto pensante. El comienzo del citado capítulo 5 parece claro en cuanto a que Aristóteles señala que ese principio está presente en el alma humana (*en têi psychêi*)[87]. Pese a ello, los atributos que le confiere poco después hacen pensar en una naturaleza trascendente: es descrito como separable, impasible, sin mezcla alguna y en estado de continua actividad por su propia esencia[88]. Muchos han considerado que en la óptica del Estagirita estos atributos no pueden pertenecer a un principio inmanente al individuo pensante y por ello han hablado de un intelecto agente trascendente. Alejandro es el referente primero de esta interpretación. Su posición no está tampoco libre de dificultades, y la más importante quizá es la que tiene que ver con el tipo de causalidad que ese intelecto agente, causa primera, tiene en los procesos intelectivos humanos. Porque ya hemos visto que Alejandro afirma que la actualización de la capacidad intelectiva humana nace del esfuerzo del individuo, por lo tanto, ¿qué

relación puede tener con ese esfuerzo una entidad ajena al ser humano? Desde luego no parece que sea directa a juzgar por sus propias palabras cuando explica cómo el hombre es capaz por sí mismo de extraer del sensible el inteligible (83,4-9). Es evidente, además, que al sacar fuera de la órbita humana el intelecto agente, Alejandro puede salvaguardar su tesis de la completa mortalidad del alma humana, pues de esta manera se da satisfacción a todos aquellos textos en los que Aristóteles habla de la extraordinaria naturaleza del intelecto, de su carácter independiente, divino e inmortal[89]. La conclusión que Alejandro debió de sacar de estos textos es clara: ese intelecto del que se habla en ellos no es el intelecto humano.

Por otro lado, gracias a esta concepción del intelecto agente puede también salvaguardarse la posibilidad de que el hombre, de naturaleza íntegramente mortal, pueda tener sin embargo algún tipo de conocimiento de lo divino: la clave está en el uso que hace Alejandro de ese «intelecto que viene de fuera» (*noûs thýrathen*) al que Aristóteles se refiere en su obra *Acerca de la reproducción de los animales* (II 3, 736b28-29). Éste intelecto no es sino el intelecto agente, es decir, la causa primera que posee en sí la máxima inteligibilidad, y por ello es la razón de ser de la inteligibilidad de todo lo demás. Según Alejandro, el intelecto humano es capaz de contemplar dos tipos de inteligibles, aquellos que derivan de la abstracción de los objetos sensibles, y aquellos otros (unas veces se refiere a éstos en singular y otras en plural) que son inteligibles por sí mismos y no dejan de serlo cuando el intelecto humano no los piensa. La causa primera posee esta naturaleza. Por lo tanto, hay que considerar que un intelecto bien ejercitado en la actividad que le es propia es capaz de alcanzar, siquiera transitoriamente, el conocimiento de la divinidad y asimilarse a ella, por ese principio tan aristotélico de que el intelecto se identifica con el objeto pensado cuando lo piensa (90,11-91,6). Éste es el significado que tiene, a juicio de Alejandro, el «intelecto venido de fuera». Es causa universal de la inteligibilidad como, desde otro punto de vista, la causa primera es causa universal del movimiento sin necesidad de desencadenarlo directamente en todos los objetos potencialmente móviles.

Ahora es el momento de volver a la dificultad anteriormente planteada: si el intelecto agente no es, por decirlo así, causa eficiente de la actividad intelectiva humana, ¿de dónde procede ésta? A primera vista no parece que la causa directa pueda estar en el intelecto material, porque Alejandro se encarga de señalar con toda claridad que éste no es por sí mismo nada: en esto es él más radical incluso que el propio Aristóteles, porque éste compara el intelecto paciente con una tablilla no escrita[90], pero Alejandro dice que ni siquiera es comparable con la tablilla, sino con el no estar escrita de la misma (84,25). Luego, si el desencadenante de los procesos de abstracción no es propiamente el intelecto material, ¿qué otra cosa puede serlo? La cuestión es harto difícil por lo que se refiere exclusivamente al tratado *Acerca del alma*, donde Alejandro no parece encararla definitivamente. Sin embargo, en el escrito *Acerca del intelecto* dice que el intelecto agente tiene una causalidad directa

en la raíz de dichos procesos: «Además, este inteligible por su propia naturaleza e intelecto en acto, el cual llega a ser la causa de que el intelecto material, por referencia a una tal forma, separe, imite y piense cada una de las formas inmersas en la materia y las vuelva inteligibles, es el intelecto agente, denominado “intelecto que viene de fuera”» (*Mantissa* 108,20-24). Desgraciadamente no hay pruebas solventes de que este escrito pertenezca a una etapa más madura que el tratado *Acerca del alma*, por lo que no podemos concluir que ésta fuera la solución definitiva que Alejandro dio al problema, aunque sí es una solución[91]: el intelecto agente sería entonces la causa del hábito del intelecto material al ser él mismo inteligible por sí e imponerse a este intelecto para permitirle abstraer los inteligibles. Ahora bien, sigue sin estar claro cómo se produce esa integración de la causalidad externa del intelecto agente en un proceso de abstracción que Alejandro atribuye explícitamente al individuo concreto en el tratado *Acerca del alma*. Si se dice que el intelecto material es capaz al comienzo de su desenvolvimiento de contemplar un inteligible en sí, entonces se pone al principio lo que debe estar al final, a menos que se diga que toda intelección, incluso de inteligibles que lo son sólo accidentalmente, parte de la contemplación de Dios, cosa difícilmente asumible.

Otra solución puede venir de una lectura atenta del siguiente texto:

> Pues el hombre es engendrado dotado de sentidos, y cuando está activo respecto a ellos, recibe representaciones. De modo que cada vez que ve, oye y percibe con los otros sentidos y recibe de éstos una impronta, en primer lugar con la conservación de estas improntas se habitúa a recordar y después, sobre la base de la memoria y de la actividad repetida de los sentidos en torno a los objetos sensibles, se produce en él cierta transición gracias a la experiencia del *esto concreto e individual* a *tal género y universal*. Pues, en efecto, la sensación percibe esto blanco aquí y eso blanco allí, de dichas percepciones el hombre toma que blanco es un color de tal género, y de la misma forma para cada una de los otros objetos sensibles. Ahora bien, esta comprehensión y este tomar el universal mediante la semejanza de los objetos sensibles individuales es pensamiento. Porque reunir los casos similares es ya obra del intelecto[92].

A la vista de estas palabras hay que sacar algunas conclusiones bastante claras. Ya hemos mencionado varias veces la primera: la actividad abstractiva es obra del individuo; el sujeto de la acción es en todo el texto el mismo, *ho ánthrōpos*, no una entidad ajena a los instrumentos cognoscitivos de una persona. La segunda es la siguiente: la actividad que conduce del sensible al inteligible se remite a un proceso gradual en el que la intervención de las facultades sensitivas, y especialmente de la memoria, es, como poco, determinante. La tercera: la culminación de ese proceso es el pensamiento, que —dice Alejandro— es activo en la extracción del inteligible por la vía de la semejanza de los objetos sensibles. Por otro lado, si no hay dificultad en

concebir que en la sensibilidad hay una disposición para recibir y otra disposición para actuar sobre lo recibido (la facultad sensible, en efecto, no sólo recibe la forma sensible, sino que también la juzga y la discrimina), no hay —creemos— tampoco dificultad en atribuirle al intelecto material esa doble disposición. Su propia actividad estará al principio fuertemente vinculada a la actividad propia de la sensibilidad, y sólo tras su ejercitación podrá ir adquiriendo un carácter propio y autónomo, en ese momento el intelecto material habrá alcanzado ya su hábito. Esto es, ni más ni menos, que lo que dice el propio Alejandro:

> Y el hábito de tal naturaleza empieza a formarse en el intelecto por una transición a partir de la continua actividad en torno a los objetos sensibles, adquiriendo de ellos una suerte de mirada teorética del universal. Aquello que inicialmente se llama un *pensamiento* y una *noción*, cuando se multiplica, se enriquece y se diversifica, tanto que se puede cumplir esta operación también sin el sustento de la sensación, es ya intelecto[93].

La dificultad que se ha planteado al atribuirle al intelecto material, cuya única característica declarada es la pura receptividad, un cierto tipo de actividad ha sido administrada de muchas maneras a lo largo de la historia del aristotelismo. No hay aquí espacio para hacer un recorrido por todas las soluciones que se han dado; baste decir que Averroes fijó la intervención externa del intelecto agente sobre las representaciones de la imaginación para salvaguardar la total pasividad del intelecto material, mientras que otros se enfrentaron a él señalando que la actividad intelectiva es intrínseca al sujeto pensante y por ello el intelecto agente forma parte del alma individual. Nosotros nos vamos a permitir la licencia de dejar aquí la opinión de Giacomo Zabarella (1532-1589), para muchos el más completo intérprete de Aristóteles y un grandísimo conocedor de Alejandro, al que sigue, por ejemplo, en la identificación del intelecto agente con Dios. Según él, debe desestimarse la idea de que la función del intelecto paciente y material sea sólo padecer: «aunque Aristóteles dijera que inteligir es padecer, pues en virtud de su origen es padecer y para conocer su naturaleza nos resulta más fácil nombrarlo por el padecer que por el actuar; sin embargo, inteligir es también actuar. Y es que el conocimiento no consiste sólo en la recepción de las especies, que es una pasividad, sino también en el juicio de las especies recibidas, que es una actividad. Por lo tanto, el intelecto paciente al recibir la especie ciertamente padece, pero al juzgarla actúa, y actuando así se dice que abstrae, de ahí que se diga que la intelección es inmanente, pues es realizada por el propio intelecto paciente y por él mismo es recibida[94]». Hay, en nuestra opinión, una sintonía total entre estas palabras y las que hemos citado anteriormente de Alejandro: la actividad intelectiva pertenece al sujeto, se realiza con sus propios instrumentos intelectuales y no hay inconveniente en atribuir una actividad al propio intelecto material, como no lo hay en atribuírsela a la propia sensibilidad, cuya primera

caracterización se realiza también por medio de la pasividad.

F. ¿ALEJANDRO MÍSTICO?

Entre los comentarios que Alejandro escribió a las obras de Aristóteles ha llegado hasta nosotros en una versión incompleta el que dedicó a la *Metafísica*[95]. Aunque las fuentes manuscritas nos transmiten una exégesis completa de esta obra, se ha demostrado con toda claridad que pertenecen realmente a Alejandro sólo los cinco primeros libros, mientras que hay indicios que parecen señalar que el resto (libros VI-XIV) pertenece a Miguel de Éfeso. No obstante, el material que tenemos es más que suficiente para constatar, en primer lugar, que Alejandro estuvo vivamente interesado en la parte más teorética de la filosofía de Aristóteles; y, en segundo lugar, que aportó soluciones muy influyentes respecto a algunos de los problemas que plantean los diferentes libros que componen la *Metafísica* tanto desde el punto de vista doctrinal como desde el punto de vista formal.

Alejandro propuso una interpretación unitaria de la metafísica aristotélica en el sentido de que todos los estudios cuyos objetivos son el ser, la sustancia y la causa tienen como foco de convergencia la teología[96]. Los primeros principios del ser son los motores inmóviles y las entidades que de ellos derivan son, a su vez, las causas de todo aquello a lo que se le puede predicar el ser en las múltiples acepciones que tiene la palabra. Ésta es, pues, la solución que da Alejandro al problema de la diversidad de objetos que se estudia a lo largo de los escritos que componen la *Metafísica*: la singularidad y la universalidad de su contenido pueden así conciliarse en torno a una unidad total que encierra varios órdenes ontológicos y gnoseológicos, ya que para aquél las entidades primeras no sólo son causas del ser, sino también de la cognoscibilidad de todo lo demás.

Por otro lado, en un determinado momento del comentario, Alejandro parece aceptar la posibilidad de alcanzar el conocimiento de las causas primeras a través de su propia esencia. Al comienzo del libro I, con motivo de la apreciación de Aristóteles de que las ciencias que presuponen un menor número de principios son más exactas (982a26), dice lo siguiente: «La cosa que tiene un número menor de accidentes es más difícil de conocer y requiere de una mayor exactitud; y el conocimiento de aquella que no tiene ninguno es más difícil y requiere de una exactitud aún mayor, en tanto que para alcanzar el conocimiento de tales objetos no somos ayudados por los accidentes, sino únicamente por la esencia[97]». Este pasaje ha sido puesto en paralelo con otro del tratado *Acerca del alma* en el que se dice lo siguiente:

> Sin embargo, en los casos en los que aquello que es pensado es por su propia naturaleza tal cual viene pensado (y si es de esta naturaleza, es también

> incorruptible), en estos casos eso permanece incorruptible también cuando cesa de ser pensado. Por lo tanto, también el intelecto que lo ha pensado es incorruptible: no el intelecto que hace de substrato y es material (éste, en efecto, se corrompe conjuntamente con la corrupción del alma de la que es potencia; y al corromperse él se corromperá junto a él también su hábito, su potencia y su perfección), sino aquel que deviene idéntico en acto a su objeto cuando lo piensa (pues por el hecho de que se asimila a cada uno de los objetos pensados, cuando son pensados, tal como es el objeto pensado, así es como resulta él cuando lo piensa). Y este intelecto es aquel que en nosotros viene de fuera y es incorruptible[98].

A partir de ambos textos se ha sostenido la existencia de una vertiente mística en el pensamiento de Alejandro que hace que la teología se convierta, en última instancia, en una propedéutica encaminada a la aprehensión directa de la divinidad: en ese momento el hombre sería capaz de trascender su propia naturaleza mortal y hacer suya la naturaleza inmortal de la divinidad. Esta interpretación ha sido sugerida por Giancarlo Movia y Giovanni Reale, entre otros. Concretamente Reale llega a decir que ante la novedad de esta exigencia mística el aristotelismo debía apropiarse de ciertos postulados filosóficos del platonismo y perder, de esta forma, su propia identidad: «Se comprende, por lo tanto, cómo, después de Alejandro, el aristotelismo había podido sobrevivir sólo a base del momento propedéutico o complementario del platonismo[99]».

No podemos por razones obvias emprender aquí una discusión detallada de esta visión de la historia del pensamiento que parece querer afirmar la superioridad *sub specie aeternitatis* del platonismo sobre el aristotelismo. No obstante, en lo que respecta a esta supuesta vena mística de Alejandro habría que tener en cuenta varias cosas. En primer lugar, la posibilidad de que la mente humana sea capaz de alcanzar un conocimiento directo e intuitivo de la sustancia divina es, para él, la culminación de un proceso intelectivo que comienza con la abstracción de inteligibles a partir de los datos de la sensibilidad; por lo tanto, no es posible acceder a ese último estadio sin atesorar antes un hábito racional y científico firme. En segundo lugar, por mucho que a esto pueda buscársele una deriva platónica, no es ni mucho menos descartable que aquí Alejandro esté intentando realizar una interpretación sistemática del pensamiento de Aristóteles. Esto mismo es perceptible tanto en cuestiones de gran calado, por ejemplo, en su tesis de la completa mortalidad del alma humana, como en otras menos llamativas. En la cuestión que nos ocupa concretamente aquí el referente de Alejandro puede muy bien estar en los propios textos del Estagirita. Por lo que se refiere a la posibilidad de que la mente humana tenga acceso a Dios y de que eso le reporte un estado de gracia insuperable hay, en efecto, en Aristóteles varios pasajes en los que éste afirma que la felicidad suprema que puede alcanzar un hombre se encuentra precisamente en la contemplación de la divinidad (piénsese, si no, en lo

que dice en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, capítulos 7-9, o en el libro VIII de la *Ética a Eudemo*, capítulo 3). Por otro lado, también tenemos otros pasajes que evocan la posibilidad de que los hombres puedan disfrutar, siquiera transitoriamente, de un modo de vida semejante al del motor inmóvil (*Metafísica* XII 7, 1072b14-15), si bien es cierto que Aristóteles nunca dice expresamente que el hombre pueda pensar el primer motor inmóvil o que pueda alcanzar la plena autointelección. Ésta pudo ser, sin embargo, la conclusión que Alejando sacó de dichos textos, y la que plasmó tanto en el comentario a la *Metafísica* como en su *Acerca del alma*. Él podía verle legitimación aristotélica más que suficiente a la idea de que aquel que ha entregado toda su vida a la actividad científica y teórica pueda alcanzar la contemplación de la esencia divina. Eso no tiene por qué significar una pérdida de pureza exegética, ni una especie de disolución del aristotelismo en el platonismo, a menos, naturalmente, que se diga que en el propio Aristóteles, incluso en su etapa más madura, hubo reminiscencias de la filosofía de su maestro, cosa que muchos han señalado y con muy diferentes acentos.

IV. NOTA SOBRE LA REPERCUSIÓN DEL TEXTO Y SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Hablar de la recepción de la obra de Alejandro de Afrodisias es tanto como hablar de la historia del aristotelismo desde que esa obra fue escrita hasta hoy. Esto es doblemente válido si lo aplicamos concretamente al tratado *Acerca del alma*: su presencia, directa o indirecta, puede constatarse en todos los comentaristas posteriores. Los grandes titulares de su interpretación —la completa mortalidad del alma humana, la tripartición del intelecto, la identificación del intelecto agente con la divinidad— y los más modestos han sido la piedra de toque de las demás interpretaciones que se hicieron de la psicología de Aristóteles en la Antigüedad tardía, en la Edad Media y en el Renacimiento; por ello puede decirse que las vicisitudes históricas del pensamiento de Alejandro han sido prácticamente las mismas que las de Aristóteles: cuando la estrella de éste comenzó a periclitar a partir del siglo XVII, también lo hizo la de Alejandro. Hasta entonces, toda la literatura aristotélica está cargada de referencias a él.

Desde un punto de vista generalmente crítico por lo que se refiere a la tesis mortalista de Alejandro y a su identificación del intelecto agente con Dios, los grandes comentaristas griegos posteriores a Alejandro, por ejemplo, Temistio, Simplicio o Filopón citan las opiniones contenidas en el tratado *Acerca del alma* y a veces nos transmiten pasajes literales de la obra; esto es especialmente significativo en el aristotélico bizantino Miguel de Éfeso, que desarrolló su actividad filosófica a lo largo del siglo XII y que en su comentario a los *Parva naturalia* citó literalmente

amplios fragmentos del tratado de Alejandro que han resultado muy útiles a la crítica moderna para la fijación del texto.

Ya en el siglo IX, el texto fue vertido al árabe por el persa Ishaq ibn Hunayn, que desarrolló una ingente labor de traducción de Aristóteles, Euclides y Ptolomeo, entre otros[100]. Esta traducción fue crucial para la historia del texto de Alejandro: lo hizo accesible a las grandes luminarias de la filosofía árabe medieval, y especialmente a Averroes. Éste elaboró su propia interpretación del *Acerca del alma* aristotélico en diálogo constante con la de Alejandro, de tal manera que en su *Commentarium Magnum*, por ejemplo, la presencia del filósofo griego puede hallarse a cada paso. Gracias a las referencias de Averroes, una vez que sus obras fueron traducidas al latín, los autores medievales de la latinidad, que en su gran mayoría no sabían griego, tuvieron acceso a la exégesis de Alejandro, puesto que la versión latina del texto no aparecerá hasta 1495. No obstante, el conocimiento indirecto que se tiene de él no le resta importancia como aristotélico de referencia, y así se puede observar en los comentarios de figuras tan relevantes como Alberto Magno, Tomás de Aquino o Juan de Jandún, por poner algunos ejemplos.

Finalmente, cuando en las universidades del norte de Italia se produce un nuevo resurgir de los estudios aristotélicos, la figura de Alejandro de Afrodisias volverá a tener protagonismo: tanto es así que aún hoy se discute la existencia de una auténtica vía alejandrista entre aquellas nuevas generaciones de aristotélicos. Fruto de este nuevo interés están las ediciones que tuvo el tratado *Acerca del alma*: Gerolamo Donato, patricio veneciano, se encargó de la traducción latina del texto, que apareció por primera vez, como hemos dicho, en 1495; a partir de aquí hay huellas de una posición afín a las tesis de Alejandro en muchos autores que pueden por fin acudir a una versión directa del texto sin la mediación de Averroes; sobresalen figuras como Vernia, Nifo, Achillini y, sobre todo, Pietro Pomponazzi, que generó una profundísima polémica con su tesis de que la inmortalidad del alma ha de ser recluida entre los dogmas de fe, porque los textos aristotélicos son para esta creencia un terreno definitivamente hostil.

La *editio princeps* del texto griego se estampa en la imprenta que fundó Aldo Manucio en Venecia: data de 1534 y es realizada por el médico Victore Trincavello. En la segunda mitad del siglo XVI la actividad exegética en torno a los textos aristotélicos no decae: nuevos comentarios salen de las manos de aristotélicos ya no sólo versados en la larga tradición latina, sino también en el aristotelismo griego a través de la lectura de sus textos originales. Fue en esto Giacomo Zabarella una figura descollante y probablemente el que ha hecho más por difundir el pensamiento de Alejandro de Afrodisias.

Nuestra traducción se ha realizado sobre la edición moderna del texto realizada por Ivo Bruns en el *Supplementum aristotelicum* II.1 de la serie *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Reimer, Berlín, 1887: el trabajo de Bruns se realizó sobre el manuscrito Marcianus gr. 258 (V) del siglo X, que es considerado unánimemente el

arquetipo: en el prólogo de su edición (págs. X-XI), el editor señala que los otros manuscritos disponibles son copias de V[101]. En todo momento hemos tenido muy en cuenta el completísimo trabajo que han realizado sobre el texto griego Martin Bergeron y Richard Dufour en la edición bilingüe (griego-francés), que ya hemos tenido oportunidad de citar en varias ocasiones. Este trabajo cubre las carencias de la edición de Bruns al ampliar el espectro de aportaciones textuales provenientes principalmente de las citas de Miguel de Éfeso, Filopón y el seudo-Simplicio. Además, comenta y en ocasiones integra las correcciones que han sido sugeridas por la crítica más reciente, especialmente por Accattino y Donini en el comentario crítico con el que ilustran su versión italiana del texto. Estas dos traducciones al francés y al italiano, respectivamente, han sido una importante ayuda, por su solvencia y precisión, en esta primera traducción española que presentamos. Por ello, debemos reconocer nuestra deuda de gratitud a sus autores. Por otro lado, el texto ha sido parcialmente traducido al inglés por A. P. Fotinis[102] y, posteriormente, por R. Sorabji[103], este último con más acierto que el primero, a nuestro juicio.

NOTA DE CRÍTICA TEXTUAL ACERCA DEL ALMA

Pasaje	Lectura de Bruns	Nuestra lectura
1. 1,2	τῆς ⟨τοῦ⟩ ἐν γενὲσει	τῆς ἐν γενέσει (AD, BD, cf. Mich. Eph.)
2. 5,16	αὐτοῦ	αὑτοῦ (AD, BD)
3. 6,11	τε	γε (AD)
4. 6,23	τό τε γὰρ πῦρ κατὰ τὸ εἶδος	τό τε γὰρ πῦρ ⟨πῦρ⟩ κατὰ τὸ εἶδος (AD, BD, *fortasse* Bruns)
5. 11,13	αὐτά	αὑτά (AD, BD)
6. 13,12	τῷ σώματι	⟨ἐν⟩ τῷ σώματι (AD, BD, *fortasse* Bruns)
7. 14,1	τῷ λοιπῷ	⟨ἐν⟩ τῷ λοιπῷ (AD, *fortasse* Bruns)
8. 14,8	κεχώριστο	ἐκεχώριστο (AD, BD)
9. 18,10	λέγειν τῶν τοῦ σώματος μερῶν	λέγειν ⟨περὶ⟩ τῶν τοῦ σώματος μερῶν (AD, BD)
10. 19,5	τῷ παρὰ τὴν ὕλην	τὸ παρὰ τὴν ὕλην (AD, BD, cf. Arnim *SVF* II 793)
11. 20,23	τὴν ὡς ψυχὴν εἶδος	τὴν ψυχὴν ὡς εἶδος (AD, BD)
12. 21,1	οὐδ’ ὡς	εἰ ὅλως (Va, BD)

Pasaje	Lectura de Bruns	Nuestra lectura
13. 26,26	ἐπὶ τῇ ποιᾷ	ἡ ἐπὶ τῇ ποιᾷ (AD)
14. 33,14	καλεῖται τροφὴ	καλεῖται ⟨τε⟩ τροφὴ (AD, BD)
15. 34,4	ὧν	⟨ὑφ'⟩ ὧν (AD, BD)
16. 34,21	τόδε μεῖζον	τόδε ⟨ἢ τόδε⟩ μεῖζον (AD, BD)
17. 36,17	ὁμοιοῦσα	ὅμοιον ⟨ποιοῦσα⟩ (AD, BD)
18. 36,22	αὐτὸ	αὑτὸ (AD, BD)
19. 37,14	οὔτε	οὔδε (AD, BD)
20. 38,4	τοῦ	του (AD, BD)
21. 39,5	καὶ ταύτης	ταύτης (AD, BD, cf. Mich. Eph.)
22. 39,21	εἶτ' ἐκεῖνο	ἐπ' ἐκεῖνο (AD, BD)
23. 40,5	τῆς ⟨φυτικῆς⟩ ψυχῆς	τῆς ψυχῆς (AD, BD)
24. 41,6	αἰσθητὰ τῷ	αἰσθητὰ ⟨ἃ⟩ τῷ (ego, *fortasse* AD)
25. 45,3	αὐτὰ	αὐτὸ (AD, BD)
26. 46,11	ἀόριστον	ὁριστόν (Va, AD, BD)
27. 48,21	αὐτοὺς	αὑτοὺς (AD, BD)
28. 50,27	σχημάτων	χρωμάτων (Va, AD, BD)
29. 52,13	αὐταῖς	αὐτοῖς (BD)
30. 60,10	διὸ	διότι (AD, BD)
31. 61,2	διαφορὰν οὗ	διαφορὰν ⟨τοῦ⟩ οὗ (AD, BD)
32. 65,5	τὴν ⟨κοινὴν⟩ αἴσθησιν	τὴν αἴσθησιν (AD, BD)
33. 66,9	ἡ τούτων	ἢ τούτων (AD, BD)
34. 66,10	οἷς	αἷς (AD, BD, *fortasse* Bruns)
35. 71,20	διαβέβληται	διαβέβληνται (AD, BD)
36. 73,8	ἐν	ἐπὶ (AD, BD)
37. 74,19	γινόμενον ἔτι τὸ	γινόμενον τὸ (AD, BD)

Pasaje	Lectura de Bruns	Nuestra lectura
38. 74,20	ζῇ	⟨ἔτι⟩ ζῇ (AD, BD, cf. Mich. Eph.)
39. 75,28	ἐνεργειῶν	ἐνεργειῶν ⟨χάριν⟩ (BD, *fortasse* Bruns)
40. 76,8	ἐστιν	εἰσιν (AD, BD)
41. 78,3	ἀλλήλας	ἄλληλα (AD, BD)
42. 83,19	χρωμάτων	χρωμάτος (AB, BD, *fortasse* Bruns)
43. 84,12	αὐτῷ	αὑτῷ (AB, BD, *fortasse* Bruns)
44. 85,27	αὐτοῦ	αὑτοῦ (AD, BD)
45. 86,16	ἐπ’ αὐτοῦ	ὑφ’ αὐτοῦ (AD, BD)
46. 92,26	αὐτῷ	αὐτοῖς (AD, BD)
47. 95,2	αὐτῇ	αὑτῇ (AD, BD)
48. 99,6	ᾧ	⟨ἐν⟩ ᾧ (AD, BD)
49. 100,3	εἴπερ	ὥσπερ (AD)

ABREVIATURAS

AD	Accattino y Donini (eds. del *Acerca del alma*: véase Bibliografía)
BD	Bergeron y Dufour (eds. del *Acerca del alma*: véase Bibliografía)
D.-K.	Diels, Kranz (eds. *Die Fragmente der Vorsokratiker*)
MICH. EPH.	Michael Ephesius
SVF	*Stoicorum Veterorum Fragmenta*
Va	Edición aldina (1534)
〈 〉	Adición al texto griego
[]	Añadido del traductor

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones del tratado Acerca del alma

P. ACCATTINO y P. DONINI, Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, traducción al italiano, introducción y comentario, Bari, 1996.

M. BERGERON y R. DUFOUR, Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, texto griego revisado, introducción, traducción al francés y comentario, París, 2008.

I. BRUNS, *De Anima liber cum Mantissa*, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Supplementum aristotelicum, vol. II.1, Berlín, 1887, págs. 1-100. Las referencias al texto griego tanto en la traducción del *De anima* como en la traducción de la *Mantissa* remiten a esta edición.

H. DONATO, *De anima liber primus*, traducción latina en *Alexandri Aphrodisiensis Peripatetici doctissimi Quaestiones naturales et morales, et De fato. De anima liber primus. De anima liber ii…*, Venecia, 1549.

—, *Alexandri Aphrodisiensis Enerratio De Anima en Aristotelis institutiones*, ed. E. Kessler, Stuttgart, 2008.

A. P. FOTINIS, *The* De Anima *of Alexander of Aphrodisias: a Translation and Commentary*, Washington, 1979.

R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: A Sourcebook*, vol. I, Ithaca, 2005. Aquí se incluye un buen número de extractos tanto del *De anima* como de la *Mantissa* y del resto de obras de Alejandro.

Otras ediciones y traducciones de Alejandro de Afrodisias

a) *Textos de psicología y ediciones de la* Mantissa

De anima II (Mantissa), texto griego revisado, traducción italiana y comentario de P. ACCATTINO, Alessandria, 2005.

De anima libri mantissa, nueva edición del texto griego con comentario de R. W. SHARPLES, Berlín-Nueva York, 2008. Ésta es la edición griega en la que se ha basado nuestra traducción de la *Mantissa*.

De intellectu, traducción inglesa con notas en F. M. SCHRÖEDER y R. B. TODD, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, 1990.

De intellectu, texto griego revisado, traducción italiana y comentario de P. ACCATTINO, Turín, 2001.

On Aristotle On Sense Perception, traducción inglesa y comentario de A. TOWEY, Londres, 2000.
Supplement to On the Soul, traducción inglesa y comentario de R. W. SHARPLES, Londres, 2004.
Acerca del alma (Mantissa), traducción española y comentario de J, M. GARCÍA VALVERDE, Searbrücken, 2012.

b) *Acerca del destino*

Il destino, traducción italiana y comentario de C. NATALI, Milán, 1996.
On Fate, traducción inglesa y comentario de R. W. SHARPLES, Londres, 1983.
Traité du destin, texto griego revisado, traducción francesa y comentario de P. THILLET, París, 1984.
Sobre el deativo, texto griego, traducción al español y notas de J. MOCINA y R. SALLES, México D.F., 2009

c) *Metafísica*

Commentario alla Metafisica *di Aristotele*, texto griego, traducción italiana y comentario de G. MOVIA (y otros), Milán, 2007.
On Aristotle Metaphysics 1, traducción inglesa y comentario de W. E. DOOLEY, Londres, 1989.
On Aristotle Metaphysics 2 y 3, traducción inglesa y comentario de W. E. DOOLEY y A. MADIGAN, Londres, 1992.
On Aristotle Metaphysics 4, traducción inglesa y comentario de A. MADIGAN, Londres, 1993.
On Aristotle Metaphysics 5, traducción inglesa y comentario de W. E. DOOLEY, Londres, 1993.

d) *Cuestiones*

Quaestiones 1.1-2.15, traducción inglesa y comentario de R. W. SHARPLES, Londres, 1992.
Quaestiones 2.16-3.15, traducción inglesa y comentario de R. W. SHARPLES, Londres, 1994.

e) *Otros textos*

Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics, a Study of the De Mixtione *with Preliminary Essays*, texto, traducción inglesa y comentario de R. B. TODD, Leiden, 1976.
On the cosmos, traducción inglesa y comentario de C. GENEQUAND, Leiden, 2001.

Bibliografía complementaria

P. ACCATTINO, «Alessandro di Afrodisia e Aristotele di Mitilene», *Elenchos* 6 (1985), 67-74.
—, «Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nella riproduzione animale», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche* 122 (1988), 79-94.
—, «Alessandro di Afrodisia e gli astri: l'anima e la luce», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche* 126 (1992), 39-62.
—, «Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia, *De anima* 2,10-11,13?», *Phronesis* 40 (1995), 182-201.
P. ACCATTINO y P. DONINI, «Alessandro di Afrodisia, *De an*. 90.23 sq. a proposito del *noûs thýrathen*», *Hermes* 122 (1994), 373-375.
A. H. AMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967.
C. ASIANO, *Problemi dell'anima negli scritti minori di Alessandro di Afrodisia. Rapporti tra anima e corpo*, Turín, 1985-1986.
B. C. BAZÁN, «L'authenticité du *De intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise», *Revue philosophique de Louvain* 71 (1973), 468-487.
E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2.ª ed., Milán, 2007.
A. CHANIOTIS, «Epigraphic Evidence for the Philosopher Alexander of Aphrodisias», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004), 79-81.
P. DONINI, «Il De Anima di Alessandro di Afrodisia e Michele Efesio», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 96 (1968), 316-323.
—, «L'anima e gli elementi nel *De anima* di Alessandro di Afrodisia», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche* 105 (1971), 61-107.
—, *Tre studi sull'Aristotelismo del II secolo d. C.*., Turín, 1974.
—, «Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica», en *Esegesi, parafrasi e compilazione in etá tardoantica, Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, C. MORESCHINI (ed.), Nápoles, 1995.

—, «Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia», en *Alessandro di Afrodisia e la* Metafisica *di Aristotele*, ed.

G. MOVIA, Milán, 2003.

I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Goteborg, 1957.

—, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI. *Aristotle. An encounter* = *Historia de la filosofía griega*, vol. VI. *Introducción a Aristóteles* [trad. A. MEDINA], Madrid, Gredos, 1993.

W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* = *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* [trad. J. GAOS], México D. F., 1984.

E. KESSLER, «Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul. 1400 Years of Lasting Significance», *Early Science and Medicine* 16 (2011), 1-91.

J. P. LYNCH, *Aristotle's School. A Study of A Greek Educational Institution*, Berkeley, 1972.

PH. MERLAN, «The Successor of Speusippus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), 103-111.

—, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness; Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haya, 1969.

—, *From Platonism to Neoplatonism*, 2.ª ed., La Haya, 1963.

—, «The Successor of Speusippus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), 103-111.

P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise, exégéte de la noétique d'Aristote*, Lieja, 1942.

—, «Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967), 169-182.

—, «Le *De Anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste á Thémistius», en *Aristotle on Mind and the Senses*, G. E. R. LLOYD y G. E. L. OWEN (eds.), Cambridge, 1978, 281-324.

—, «Ein neues Zeugnis über Aristoteles, den Lehrer Alexanders von Aphrodisias», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985), 266-269.

—, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Berlín-Nueva York, 1973.

—, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlín-New York, 1984.

—, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. III: *Alexander von Aphrodisias*, con la colaboración de J. WIESNER, Berlín-Nueva York, 2001.

J. MOREAU, *Aristote et son école*, París, 1962.

G. MOVIA, *Alessandro di Afrodisia. Tra naturalismo e misticismo*, Padua, 1970.
—, *Alessandro di Afrodisia e la* Metafisica *di Aristotele*, ed. G. MOVIA, Milán, 2003.
F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1973.
J. OPSOMER y R. W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias, *De intellectu 110.4: I heard this from Aristotle* a Modest Proposal», *Classical Quarterly* 50, 1 (2000), 252-256.
F. M. SCHROEDER, «The Analogy of the Active Intellect to Light in the *De Anima* of Alexander of Aphrodisias», *Hermes* 59 (1981), 215-225.
—, «The Potential or Material Intellect and the Authorship of the *De intellectu*: a Reply to B.C. Bazán», *Symbolae Osloenses* 57 (1982), 115-125.
—, «Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus», Hermes 112 (1984), 239-248.
—, «The Provenance of the *De Intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), 105-120.
R. W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems», *Classical Quarterly* 32 (1982), 198-211.
—, «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.1, Berlín-Nueva York, 1987, 1176-1243.
—, «The School of Alexander?», en *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, R. SORABJI (ed.), Londres, 1990.
—, «On Body, Soul and Generation in Alexander of Aphrodisias», *Apeiron* 27 (1994), 163-170.
—, «On Being a *tóde ti* in Aristotle and Alexander», *Méthexis* 12 (1999), 77-87.
G. THÉRY , *Autour du décret de 1210; II: Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'inluence de sa noétique*, «Bibliothéque thomiste» 7, Kain, 1926.
P. THILLET, «Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 106 (1981), 5-24.
R. B. TODD, «Lexicographical Notes on Alexander of Aphrodisias' Philosophical Terminology», *Glotta* 52 (1974), 207-215.
—, «Alexander of Aphrodisias *De anima* 76.16: Michael of Ephesus' Text Defended», *Liverpool Classical Monthly* 7 (1982), 48-49.
F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, 10 vols., Basilea, 1945-1959.
E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5.ª ed., vol. III.1, Leipzig, 1923.

ACERCA DEL ALMA

Introducción

Nuestro propósito es hablar acerca del alma que pertenece a un cuerpo sujeto a generación y corrupción: ¿cuál es su entidad[1]?, ¿cuáles y cuántas sus facultades?, y ¿qué diferencia tienen ellas entre sí? Como, en efecto, antes que ninguna otra cosa hay que obedecer los preceptos de los dioses (y «conócete a ti mismo» es lo que prescribe y proclama el dios pítico, no solamente un dios, sino ese dios que se cree que prevé el futuro[2], el cual profetiza y anuncia que cada uno obtendrá una vida conforme a la naturaleza a través del conocimiento de sí mismo, y el conocimiento de sí mismo consiste en el conocimiento de aquello por lo cual se es uno mismo, y el hombre es hombre en virtud del alma), quien quiere obedecer al dios y vivir la vida que es para él conforme a la naturaleza debe necesariamente haber estudiado, en primer lugar, lo relativo al alma y haber conocido qué es ella[3]. Y puesto que, igual que en las otras cuestiones, nosotros mostramos nuestra preferencia por las doctrinas de Aristóteles, considerando las opiniones dadas por él como más verdaderas que las expresadas por otros[4], y así también pensamos que ocurre con la doctrina del alma, nuestro propósito se habrá cumplido en el caso de que expongamos con toda la claridad posible las afirmaciones que Aristóteles hizo acerca del alma y ofrezcamos las explicaciones adecuadas sobre el hecho de que cada una de ellas ha estado bien formulada[5].

Ahora bien, es necesario que quien se dispone a seguir con atención los discursos acerca del alma y a convenir en las definiciones referidas a su entidad se haga previamente conocedor de que, por encima de algunas otras cosas, la naturaleza posee un carácter extraordinario y magnífico. Y es que, tras haber comprendido qué es la naturaleza y habernos convencido de que las obras de ésta son más extraordinarias que cualquier maravilla del arte, prestaremos crédito más fácilmente a lo que se va a decir acerca del alma. Pues la causa principal de que nos empantanemos en las dificultades relacionadas con el alma no es otra que el hecho de que no sea fácil hacer concordar sus facultades y operaciones con las cosas que se dicen de ella, en tanto que estas cosas son más divinas y mejores que cualquier facultad corpórea. Por esto conviene que aquellos que no quieren contradecir a cuanto se dice racionalmente del alma consideren en primer lugar la constitución del cuerpo que posee el alma e investiguen la disposición de sus partes internas, y después el elegante equilibrio entre las externas y aquéllas. Pues tras haber estudiado estas cuestiones, no parecerá ya tan increíble que precisamente el alma, que tiene en sí tantos

principios de movimiento, pertenezca a este cuerpo constituido de una manera tan extraordinaria y maravillosa[6].

El alma es la forma del cuerpo

Así pues, a aquellos que se dedican a examinar tales cuestiones les parece que lo más verdadero y más evidente de todo es que toda entidad corpórea y sensible está compuesta de un substrato, al que llamamos materia, y de la naturaleza que configura y determina esta materia, a la que llamamos forma. Que, efectivamente, esto es así se podrá comprender con claridad atendiendo a los productos de las artes. Pues si se toma uno de éstos, se encontrará algo que es materia y substrato, y otra cosa que es forma: por un lado, substrato es el bronce o la piedra o la madera o la cera o cualquier cosa que es configurada por el arte; por otro lado, la forma es aquello que se realiza en el substrato por obra del artesano. Y es que de la estatua es materia el bronce o la piedra, si de alguna de estas cosas fuera la estatua, y la forma es tal figura y tal conformación, que es aquello que se realiza por el arte, y es arte. Porque arte es todo aquello que gracias al arte se realiza en la materia tomada como substrato por obra del artesano; materia del arte es el cuerpo dispuesto por naturaleza para recibirlo no teniendo en su propia definición aquello que en él se realiza por obra del arte. Ahora bien, como cada uno de los cuerpos que existen y son constituidos por el arte posee esta dualidad, así ocurre con mucha mayor razón en los cuerpos naturales y constituidos por la naturaleza. Es el arte, en efecto, el que imita a la naturaleza, y no la naturaleza al arte[7]. Y cada cuerpo natural posee una cosa como substrato y materia, y otra como forma en esta materia. Pues materia del bronce es el agua o bien la exhalación vaporosa[8] (si es verdad que todos los metales sujetos a fusión tienen por materia lo húmedo), y forma es tal concreción y solidificación del agua. Y como la forma que en cualquier cosa se realiza por arte es arte, así igualmente en los cuerpos constituidos por la naturaleza la forma que de esta manera se realiza es naturaleza.

Y puesto que hay una diferencia entre los cuerpos naturales, al ser algunos de ellos simples y otros compuestos, la materia de los cuerpos compuestos, esto es, su substrato, es también ella misma un cuerpo que consta de materia y forma (todo cuerpo natural está, de hecho, compuesto de éstas), mientras que los cuerpos simples no poseen un substrato compuesto: de otra manera también serían ellos compuestos. Ahora bien, el substrato de estos cuerpos, si no es compuesto, no es tampoco cuerpo, si es que todo cuerpo está compuesto de materia y forma. En consecuencia, el substrato de los cuerpos simples, o sea la materia de éstos, será una naturaleza simple y privada de forma, esto es, por su

propia definición carecerá de figura, será informe[9] y estará privada de configuración, y del hecho de que ella es y se le dice *informe* ha tomado el nombre de *forma* aquello que, al realizarse en ella, la saca del estado de privación del que se ha hablado antes. Y entonces, una tal naturaleza podrá decirse materia en sentido propio[10]. De hecho, el substrato de los cuerpos compuestos, materia de éstos, no es materia en sentido pleno, pues está unido a una determinada forma y también de él hay aún otra materia; sin embargo, en los que el substrato es simple, la materia de estos cuerpos es en sentido propio y absoluto materia, la cual no es posible que subsista por sí misma dado que todo aquello que subsiste de esta manera es un cuerpo y un compuesto, según se ha dicho. Estando siempre unida a alguna forma, no es separada sino por el pensamiento, y su relación con las formas de los cuerpos simples es similar a aquella de la cera con la figura[11]. Como, efectivamente, es necesario que todo trozo de cera se dé con una figura, ya que es imposible tomar una cera que no tenga figura —sin embargo, el ser cera no es el estar unida a una determinada figura, pues si a la entidad de la cera perteneciera una cierta figura, ya no sería cera aquella que no tuviera ésta sino cualquier otra figura—, lo mismo ocurre también con la materia en sentido propio en relación con las formas de los cuerpos naturales y simples: ni puede subsistir sin alguna de éstas, ni pertenece a su ser estar unida a una de ellas. De otra forma no sería ya simple e incorpórea, ni sería ya materia de alguno de los otros cuerpos simples por el hecho de que se destruiría al perder su forma propia. Pero no sólo es imposible que subsista por sí misma una materia de tal naturaleza, sino también la forma que en ella se realiza; es más, esto es todavía más imposible en el caso de la forma que en el de la materia, pues, en cuanto a ésta, aunque la materia en sentido propio no es capaz de existir por sí, es cierto, sin embargo, que en los cuerpos compuestos la materia, entendida como próxima, no siendo materia en sentido absoluto, sino materia de este cuerpo dado, subsiste también por sí (la materia en el caso de los productos del arte es precisamente así). Por el contrario, ninguna de las formas que se realizan en la materia puede subsistir por sí de ninguna manera, ni en el caso de que sea forma de un cuerpo simple, ni en el caso de que lo sea de uno compuesto; por ejemplo, las formas que se realizan gracias a las artes en las materias que son su substrato son inseparables, aunque esas materias puedan subsistir también sin esas formas.

En consecuencia, la forma que es realizada por el arte no es una entidad[12], pues tampoco lo es el arte (el arte es, de hecho, una tal forma, como se ha dicho antes[13]), mientras que la forma realizada por la naturaleza es una entidad, pues también la naturaleza lo es, y una forma semejante es la naturaleza. Del fuego, en efecto, que es un cuerpo natural y simple, es forma lo cálido y lo seco, y la ligereza que se genera de estas cualidades y sobre ellas, y materia es el substrato de éstas; tal substrato, no siendo por su propia naturaleza ninguna de estas

cualidades, es apto para recibir tanto estas cualidades como las contrarias a ellas (y por esta naturaleza suya se llevan a cabo las transformaciones mutuas de los cuerpos simples)[14]. De aquellas dos, ninguna es un cuerpo[15], pero aquello que de ellas resulta es ya un cuerpo, es decir, el fuego, el cual por parte de la naturaleza y de su entidad formal obtiene la ligereza del movimiento hacia arriba; y esta ligereza es la forma y la naturaleza del fuego sin estar ella misma en movimiento[16]. ¿Cómo podría moverse por sí misma la ligereza, que pertenece a otra cosa y no existe por sí? Ella es, en efecto, una potencia del cuerpo que la posee y ninguna potencia es separable de aquello que tiene la potencia. Por ello, no siendo movida por sí misma llega a ser para el cuerpo que la posee causa de su movimiento espontáneo, y por esto se dice que mueve el cuerpo que la posee, pues por ella y a través de ella, que es su potencia y naturaleza, se mueve el cuerpo[17].

Así es que no es cuerpo ninguno de los dos principios de los cuales resulta el cuerpo simple; de hecho, no es cuerpo la materia, pues todo cuerpo es tangible y posee una determinada contrariedad, mientras que la materia está fuera de cualquier cualidad tangible y contrariedad. Por otro lado, el cuerpo subsiste, mientras que la materia tiene necesidad de una forma para existir. Por este motivo tampoco la forma es cuerpo, ya que tampoco ella puede existir por sí, siendo inseparable de la materia, tal y como se ha demostrado. Además, cada una de ellas es una entidad; como, en efecto, lo es la materia, así también la forma natural es una entidad. Y es que son entidades las partes de una entidad; mejor dicho: dado que cada una de ellas es una entidad, también aquello que resulta de ellas es una entidad y una sola naturaleza[18]: no como los productos de las artes, los cuales en lo que se refiere al substrato y a la materia son entidades, pero en cuanto a la forma son cualidades[19].

Aquellos a quienes les resulta incierto cómo es posible que de principios incorpóreos se genere un cuerpo, no tendrían esa incertidumbre si investigaran y comprendieran que todo aquello que deviene una cosa determinada[20] se genera de aquello que no es esa cosa: lo cálido nace, en efecto, de lo no cálido, y lo frío no [nace] de lo frío, ni lo blanco, de aquello que es tal. Y ello porque, aunque otra cosa cualquiera que es cálida es causa para esta cosa determinada que llega a ser cálida de su llegar a ser cálida, de todos modos lo que deviene cálido resulta tal de lo no cálido: no deviene, en efecto, aquello que ya es. De modo que también en el caso de que alguien admita la generación de un cuerpo, debe necesariamente decir que él se genera de aquello que no es cuerpo. Ahora bien, puesto que no decimos que el cuerpo se genera en un sentido absoluto (siempre hay un cuerpo, si es verdad que el mundo es eterno al ser ingénito e imperecedero[21]), y puesto que la generación de este cuerpo y también la de cualquier otro deriva de aquello que no es este cuerpo, la generación de este

cuerpo dado no viene en términos absolutos de aquello que no es un cuerpo. Como, en efecto, nosotros separamos conceptualmente y con el raciocinio la materia de la forma, que no es separable (es separable de una cierta forma, pero en sentido absoluto es inseparable de la forma como la cera de la figura), así también sólo conceptualmente y mediante el raciocinio hay generación del cuerpo como cuerpo[22]. 20

Por otro lado, el fuego y cada uno de los otros cuerpos, teniendo el ser aquel que proviene de la materia que es el substrato y de la forma que está en ella, son aquello que existe en virtud de la forma. Pues el fuego es ⟨fuego⟩ en virtud de la forma, y la tierra es tierra gracias a la forma, y el mismo razonamiento vale para el agua y para el aire: también gracias a la forma cada uno de estos dos es, de hecho, aquello que se dice que es. Lo que determina la diferencia de un elemento respecto a los otros es aquello gracias a lo cual cada uno de ellos es algo determinado. Pero es en virtud de su forma propia como un elemento es diferente de los otros, pues la materia y el substrato son los mismos en todos[23]; en consecuencia, es por la forma como cada uno de ellos es lo que es. Ahora bien, si es su perfección aquello por lo cual cada cosa es aquello que es (de hecho, el estado en el cual lo que se genera, al devenir en él, cesa de generarse como ya generado y completo que está, ese estado es su perfección: y eso cesa de generarse cuando se encuentra al completo en su forma), será conforme a la razón decir que para cada cuerpo su perfección está en la forma. En todo caso, si es en virtud de la forma como cada cuerpo constituido por el arte —y en mucha mayor medida cada cuerpo natural— es aquello que es, y si ésa es la perfección de cada uno, es también cierto, al revés, que aquello gracias a lo cual cada cuerpo compuesto de materia y forma tiene el ser, eso es su forma y su perfección[24]. 25 30 7 5

Pero no solamente procede de la forma el ser de cada cosa y sus diferencias respecto a las otras: también las diferencias en el actuar y en el padecer se producen en los cuerpos gracias a las formas. Efectivamente, los cuerpos, que en cuanto tales actúan y padecen, deben a la forma el realizar estas cosas determinadas y padecer estas otras: también cada uno de estos dos procesos depende de la diversidad en las formas. Y es que es razonable sostener que los cuerpos actúan y padecen en virtud de cosas incorpóreas[25]. Por otro lado, aquellos cuerpos naturales que tienen un substrato simple (y tal es la materia en sentido propio, la cual subyace a los cuerpos simples y primeros, que son los elementos de los otros cuerpos) poseen tanto una forma como una naturaleza simple; por este motivo en ellos la naturaleza es la causa de un movimiento único y simple. Si, en efecto, la naturaleza es el principio del movimiento, una naturaleza simple será el principio de un movimiento simple. Ahora bien, el movimiento simple es también propiamente uno solo; por ello, cada uno de estos cuerpos se mueve conforme a su naturaleza, ya sea sólo hacia arriba, ya sea sólo 10 15 20

hacia abajo. Pero aquellos cuerpos cuyo substrato próximo no es ya simple, sino que se trata ya de un cuerpo y un compuesto (todo cuerpo es, en efecto, un compuesto tal[26]), tienen en ellos una forma más completa y más perfecta, y su naturaleza es tal. Y es razonable que sea así, pues la forma que está en la materia y en el substrato de alguna manera también completa la forma; esto tendrá aún más validez si no es sólo un cuerpo el que constituye su substrato, y éste es realmente el caso de los cuerpos naturales compuestos. En ninguno de éstos, de hecho, hay sólo uno de los cuerpos simples como substrato, pues un cuerpo simple sólo se muta por naturaleza a otro cuerpo simple. Si ha de haber algún cuerpo natural compuesto más allá de los cuerpos simples, es necesario que tenga como substrato varios cuerpos simples (esta pluralidad procede de la diferencia entre las formas que están en esos cuerpos) y a causa de esta pluralidad tales cuerpos están compuestos. De modo que aquel cuerpo en el cual están sometidas conjuntamente a la materia varias y diversas formas necesariamente posee una naturaleza y forma más compleja y más perfecta, pues la naturaleza de cada una de las formas presentes en los cuerpos que le sirven de substrato contribuye de alguna manera a la forma común y resultante a todas[27]. En realidad, una forma semejante deviene en cierto modo una forma de formas y una perfección de perfecciones. Por este motivo, no debemos maravillarnos de la diferencia de las formas en los cuerpos naturales, desde el momento en que están claramente en los substratos las causas de la variedad de éstas. Será, pues, razonable tener como causas de una tal variedad a la multiplicidad de las formas presentes en los cuerpos que les sirven de substrato y a la diversa mezcla de éstos. Si, en efecto, cuando el substrato es uno solo y no aporta a los cuerpos que de él se generan ninguna diferencia (tal es precisamente la materia), lo seco y lo húmedo, lo cálido y lo frío, naciendo en la materia a pares, generan una diversidad tan grande en los cuerpos formados de ella, que uno de ellos se vuelve fuego, otro aire, otro tierra, otro agua, y uno es pesado, otro ligero, los otros tienen en menor grado cada una de estas dos cualidades, ¿cómo podría no ser razonable que también los cuerpos que se forman de una mezcla de tal o cual clase y una combinación de todos estos elementos difieran muchísimo entre sí por las formas y las potencias que pueden moverlos?

Por este motivo, también los árboles y las plantas, que son todos cuerpos naturales y compuestos, difieren tanto como es posible de los cuerpos simples por la capacidad de movimiento. Éstos tienen en sí el principio de un movimiento único y simple, mientras que cada uno de aquéllos tiene en sí también el principio de la nutrición y del movimiento de crecimiento en todas las dimensiones[28]. Y también cada uno de ellos tiene la capacidad de generar un ser similar a él. Ahora bien, los vegetales, teniendo en común todas estas capacidades, difieren por otro lado entre sí tanto como es posible en la forma por el hecho de que la materia, esto es, la mezcla y la combinación de la materia que

es su substrato, es diversa: los árboles, de hecho, tienen entre sí muchísima diversidad y mucho más incluso que las hierbas, las cuales son también vegetales y cuerpos naturales y compuestos; pero también vemos que hay entre ellas una grandísima diferencia, de la cual no hay otra causa que la indicada anteriormente[29].

Pues bien, una tal forma y una tal perfección son ya la primera facultad del alma. Si, en efecto, todo ser viviente vive gracias al alma, y los vegetales viven —si es verdad que vivir equivale a nutrirse por sí mismo y crecer[30]—, los vegetales deben tener un alma y el alma será su forma. Y como en los cuerpos simples la forma no es la actividad derivada de la potencia, sino la potencia que origina la actividad (la naturaleza de la tierra no es, de hecho, como se sabe[31], el moverse hacia abajo, pues no sería entonces tierra cuando está en reposo, sino que es la potencia por la cual ella se desplaza hacia abajo, esto es, la pesadez; ahora bien, cada una de las dos es perfección, ya sea la pesadez, si es que es forma, ya sea la actividad conforme a la pesadez, si es verdad que son perfecciones de los hábitos y de las potencias las actividades que de ellos provienen; es, por otro lado, primera, en los seres en los que se encuentran ambas, aquella perfección que se da en primer lugar en el tiempo, y la perfección relativa al hábito y a la potencia precede a la actividad que se realiza conforme a ella), así también ocurre en los cuerpos compuestos. Si, en consecuencia, las formas no son las actividades que derivan de las potencias, sino las potencias que, siendo preexistentes a las actividades que de ellas derivan, son primeras y les preceden, también de los vegetales será forma y alma la primera perfección[32].

Por lo tanto, una vez establecidos y aceptados estos principios, creo que nadie pondrá en cuestión que también el ser vivo es un cuerpo natural y compuesto que consta de alma y de cuerpo[33]; si, además, siendo un cuerpo, tiene su ser a partir de estos componentes y si todo cuerpo está compuesto de una materia y de una forma, es claro que también de estos componentes uno será la materia del ser vivo, y el otro, la forma. Así que es claro también desde lo que se ha dicho a propósito de los vegetales que el alma es la forma. En todo caso, ello se puede comprender también de la demostración dada al principio de nuestra argumentación[34]. Y es que se había establecido que aquello por lo cual una cosa es lo que es, eso es la forma y la perfección. Para el animal, el ser animal depende de una determinada alma, esto es, del alma sensitiva[35]. Pues es por ésta por la que el animal difiere de todos los otros vivientes que no son animales. En consecuencia, en el animal el alma es forma del cuerpo, si es verdad que en todos los cuerpos las formas son formas de una materia que es substrato de ellas. Y esta alma es una forma tanto más perfecta con respecto a la que está en los vegetales, como el alma que está en éstos con respecto a las

formas de los cuerpos simples y primeros. También las diferencias en el alma sensitiva, por otra parte, mantendrán entre sí la misma relación proporcional que había entre las formas de los cuerpos simples y el alma de los vegetales, y entre ésta y el alma sensitiva; y la causa de su correspondiente diferencia es la diferencia de los cuerpos que son su substrato según la cantidad y la combinación cualitativa, y la mezcla y la composición. Y es razonable que sea así: si, en efecto, el principio no es sólo la mitad, sino por el contrario la mayor parte del todo, también la diferencia en los principios, por sí pequeña, devendrá lógicamente causa de una gran diferencia (esto es evidente en la bifurcación de los caminos: una ligera desviación en éstos es causa frecuentemente de un desplazamiento hacia lugares muy distantes entre sí). Ahora bien, un principio es también la materia próxima para cada una de las cosas que se generan; de modo que resulta razonable que a las diferencias de esta materia acompañen la diversidad de las formas que sobrevienen tras tales diferencias; y es que no toda materia puede acoger la misma perfección[36]. Por lo tanto, aquellos seres cuyo principio no es todavía un cuerpo que sirve de substrato tienen una forma más simple, mientras que aquellos seres cuyo substrato es un cuerpo, es decir, un cuerpo compuesto que tiene partes diversas, tales que cada una sirve a una actividad distinta, tienen también una forma con varias potencias en cuanto ella es forma y perfección de un cuerpo orgánico complejo; por ello, la forma de un tal cuerpo es ya el alma. Por otro lado, hay un alma más simple, aquella cuyo cuerpo orgánico es también más simple, y una más perfecta que posee diversas potencias y cuyo substrato corporal, el cual tiene por forma una tal alma, es más complejo y está dotado de más órganos. Y si a alguien, tras oír estas razones, le parece absurdo que se diga que el alma es forma y naturaleza de un tal cuerpo como lo es la ligereza del fuego —puesto que ve la diversidad de los cuerpos de los cuales estas cualidades son formas y ve la constitución de los cuerpos animados, increíblemente diferente de la de los cuerpos simples—, no pensará ya que dicen ridiculeces aquellos que hablan así, si es verdad que no es absurdo, sino más razonable que cualquier cosa el hecho de que aquella relación proporcional que hay entre los cuerpos que son substratos de las formas la mantengan también entre sí las formas de esos mismos cuerpos.

Que el alma es una forma se podría demostrar también del siguiente modo: estamos de acuerdo en que el ser vivo está constituido de alma y de cuerpo. Ahora bien, se dice que una cosa está constituida de otras o bien en el sentido de que proviene de partes que se conservan tales cuales son en el todo y en las cuales el todo puede también dividirse: así decimos que la casa está constituida de ladrillos[37]; o bien en el sentido de que es el resultado de la mezcla de algunos componentes, como es el caso de la hidromiel (de ésta, en efecto, decimos que consta de agua y miel, en las cuales no es divisible dicha bebida, pues ninguna de ambas se conserva, ni tampoco tras la mezcla conservan su

naturaleza propia[38]); o bien en el sentido de que procede de una materia y una forma, como decimos de la estatua que está constituida del bronce y de la figura[39]. Por lo tanto, si es de esta manera como se habla de *estar constituido de*, también el ser vivo estará constituido de alma y de cuerpo según uno de estos modos. Pero en este caso no puede ser del primer modo, pues entonces habría una yuxtaposición de alma y de cuerpo, y así el cuerpo no estaría todo él animado; por otro lado, si así fuera, el alma vendría a aportarle al ser vivo no una cualidad sino una cantidad; ni tampoco del segundo, porque la generación del ser vivo no se produce después de la corrupción del alma y del cuerpo, como ocurre en la generación de los seres que resultan de la mezcla de otras cosas. Queda, pues, que se diga que el ser vivo está constituido de alma y de cuerpo como de materia y de forma[40].

Por otro lado, que el alma es la forma del cuerpo y no una entidad existente por sí se podrá comprender también considerando su actividad. No es, en efecto, posible que se dé cualquier actividad psíquica sin un movimiento corporal (como no es posible que se dé el desplazamiento en virtud de las meras inclinaciones naturales), porque es el cuerpo el que desarrolla aquellas actividades en virtud de la potencia que tiene en sí mismo; y es que el nutrirse, el crecer y el generar un ser similar a sí mismo se producen en virtud de una potencia del alma, pero los movimientos son del cuerpo. Por otro lado, el animal percibe por medio de los órganos del sentido, que son cuerpos; y también es claro que los deseos se producen por medio del movimiento de algún cuerpo; de esta manera se manifiesta, en efecto, en los animales toda clase de apetitos, de animosidades y de cóleras. Por lo demás, en los casos de miedo es el cuerpo el que se altera y se contrae; y también la imaginación se da a través del cuerpo, si es verdad que está ligada a la sensación en acto, como se demostrará[41]. Que también en los impulsos aquello que se mueve sea un cuerpo nadie lo cuestionará. E incluso el pensamiento, a menos que se dé sin la imaginación, se habrá de realizar mediante el cuerpo. Si, pues, no es posible encontrar ninguna actividad del alma separada de un movimiento del cuerpo, es claro que el alma es algo que pertenece al cuerpo y es inseparable de él; sería inútil, en efecto, que estuviese separada, pues carecería de la capacidad de ejercitar por sí ninguna de las actividades que le son propias[42]. Y muestra que ella es forma del cuerpo el hecho de que también los mismos movimientos que de ella dependen se generan en conformidad con el cuerpo. A su vez, aun siendo fortísimas las causas externas que fueran capaces de mover la cólera, o el miedo, el deseo, o cualquier otra afección de este género, no experimentamos ninguna del todo, o bien sólo superficialmente y por poco tiempo; pero en ocasiones, a pesar de ser débiles y de poco peso las causas externas, nos excedemos en nuestras pasiones, cuando el cuerpo está irritado y predispuesto e inclinado hacia aquella pasión por un determinado defecto o por una abundancia o por una conjunción de algunos

humores. Y, en efecto, nos irritamos más fácilmente cuando sobreabunda la bilis, y experimentamos temor y dolor por motivos de poco peso por el hecho de que nuestro cuerpo está en ese determinado estado[43].

Que el alma es forma del cuerpo también se demostrará por el hecho de que todos convienen en que ella está en el cuerpo del ser vivo; pero, aun habiendo más sentidos de *estar en algo*, no hay ningún otro significado de *estar en algo* según el cual el alma pudiera estar ⟨en⟩ el cuerpo[44]. Porque se dice que algo está en algo o bien [a] como la especie en el género (por ejemplo, como *hombre* está en *animal*); o bien [b] como el género en sus especies (por ejemplo, *animal* está en *alado*, en *terrestre* y en *acuático*; de las especies que entre sí se distinguen a partir del género está constituido el ser del género que en ellas se divide); o como [c] la parte en el todo (por ejemplo, la mano en el cuerpo); o bien [d] como el todo en las partes (en efecto, el cuerpo completo del hombre se dice que está en la cabeza y en el cuello y en el tronco y en los otros miembros con las cuales el cuerpo entero resulta completo). Por otro lado, una cosa está en otra como [e] en un recipiente o como [f] en un lugar, como decimos que Dión está en la plaza, y el vino, en el vaso. También [g] las propiedades accidentales de una cosa se dice que están en ella (por ejemplo, el blanco se dice que está en el cuerpo blanco) y [h] los componentes mezclados se dice que están en la mezcla que resulta (por ejemplo, en el vino meloso están la miel y el vino). Aparte de los modos citados, también se dice *estar en algo* como [i] la forma en la materia; de hecho, aquello por lo cual algo que está constituido por algunas cosas tiene el ser, eso está ⟨en⟩ el resto como la forma en la materia. Así ocurre en una determinada figura que está en la estatua, la cual está constituida por el bronce y la figura, y en el caso de la pesadez que está en la tierra, la cual está constituida por la materia y por la pesadez.

Por lo tanto, siendo éstos los modos de los cuales se habla en el caso del *estar en algo* (pues el piloto estaría en la nave según uno de los modos susodichos), el alma, que está en el cuerpo, no está en él como una parte suya (de otra manera sería, en efecto, un cuerpo, pues es cuerpo la parte del cuerpo, y entonces el alma contribuiría a darle al ser vivo la cantidad, no la cualidad; por lo demás, el cuerpo no estaría animado todo él, sino que cada uno de los dos componentes estaría separado del otro, a menos que sea posible que un cuerpo pase a través de otro y lo atraviese, de lo cual ni siquiera es fácil hacerse una idea[45]); ni tampoco el alma es un todo y las partes del cuerpo son partes del alma, de modo que el alma sea como el todo que está en sus partes. Pero tampoco el alma está en el cuerpo como la especie en el género, pues el cuerpo no es el género en el cual se encuentra el alma. Cada uno de ellos en realidad es uno en número, mientras que los géneros y las especies son comunes y universales; por otro lado, el alma sería un cuerpo. Tampoco el alma está en el cuerpo como el género está en sus especies, ya sea por la razón ya expuesta, ya

sea porque, si el alma es predicada como género del cuerpo, entonces todo cuerpo es alma, como todo hombre es animal. Y tampoco el cuerpo es el lugar del alma, pues el alma sería un cuerpo; en efecto, toda cosa que por sí misma está en un lugar es un cuerpo. Por otro lado, el cuerpo sería un lugar, pero en este caso el cuerpo deberá ser o bien un determinado intervalo vacío, o bien el límite del continente; éstas son, en efecto, las doctrinas que se tienen en torno al lugar[46]. Además, aquello que está en un lugar no contribuye en nada a que el lugar sea de ese tipo, mientras que el cuerpo animado tiene del alma las características que lo diferencian de los otros cuerpos. Ni el alma estará en el cuerpo como en un recipiente, pues también el recipiente es el lugar de aquello que está en él, distinto en cuanto al lugar sólo por el hecho de que es transportable junto con las cosas que contiene[47]. Pero el alma no está en el cuerpo tampoco como en un substrato, esto es, como un accidente[48], pues el alma es una entidad y puede recibir los contrarios[49], mientras que ningún accidente es una entidad. Por otro lado, aquello que está en un substrato no es la causa del ser de éste (su substrato, de hecho, puede existir también sin eso), pero el cuerpo orgánico, en el cual está el alma, tiene el ser orgánico a partir del alma. Y tampoco el alma está en el cuerpo como están en la mezcla los componentes de los cuales ésta resulta. De hecho, ninguna de las cosas que de tal manera están en otra conserva la naturaleza propia: ni el vino ni la miel se conservan tales en el vino meloso, mientras que el alma y el cuerpo se conservan ambos en el ser vivo; por otro lado, toda mezcla es de cuerpos, de modo que también el alma sería un cuerpo. Por lo demás, tampoco es posible que el alma esté en el cuerpo como el piloto en la nave[50]. Si, en efecto, se entiende el piloto en el sentido del arte del pilotaje, el alma estará en el cuerpo como un hábito y una forma en la materia (así, en efecto, están los hábitos en las cosas de las cuales son hábitos: esto es, son incorpóreos e inseparables de aquello en lo que están). Ahora bien, si se entiende como el piloto que posee aquel hábito, entonces el alma será un cuerpo (también el piloto posee un cuerpo) y se encontrará en una determinada parte del cuerpo como en un lugar y el cuerpo no estará todo dotado de alma, ni estará en simpatía consigo mismo[51], ni tendrá percepción de sí[52]. Por otro lado, el alma movería el cuerpo por la fuerza y, si el alma es de tal naturaleza, al separarse del cuerpo podría también reentrar en él, de modo que el mismo cuerpo estaría unas veces animado, y otras, inanimado. ¿Y cuál sería la causa por la cual el alma, siendo así, entra en el cuerpo, y cuál el modo de su ingreso? ¿Y cuál, la causa de que permanezca unida al cuerpo? Y, todavía más importante, ¿cuál sería su entidad y su naturaleza? Si el alma es como el piloto, y no como el arte del pilotaje, también ella estará constituida de materia y de una forma determinada, la cual será el alma, si es verdad que de aquello de lo cual ella tiene el ser piloto, de eso mismo deriva también su ser alma: es gracias a la forma, en efecto, por lo que cada cosa es aquello que es y es desde la forma, no

desde la materia, desde donde el piloto tiene el ser piloto. Ahora bien, si el alma no está en el cuerpo por ninguno de los modos arriba examinados, quedará que esté en él como forma, si es verdad que forma de cualquier cosa es aquello por lo cual la cosa es lo que es, y es por el alma por lo que el ser vivo es un ser vivo[53].

La definición del alma

Pues bien, dado que el alma[54] es forma, según aquello que se ha demostrado, y una forma unida a la materia (pues pertenece a un cuerpo, es decir, a un cuerpo natural, no a un producto del arte, como la forma de la estatua; y a un cuerpo natural que no es simple, como es el caso de la forma del fuego, sino compuesto y orgánico); y dado que se ha demostrado que la forma es también la perfección de aquello de lo cual es forma[55] y es costumbre de Aristóteles llamar a la perfección también entelequia[56], en cuanto que ella es la causa por la cual la cosa a la que pertenece está en su propio acabamiento, es razonable que diera la definición de alma en estos términos: «la primera entelequia[57]». La perfección tenía, en efecto, dos modos: uno como hábito y potencia, el otro como actualidad derivante de la potencia[58]; de los dos venía primero la potencia, y la forma era perfección relativa a la potencia. Por lo tanto, se trata de la primera entelequia de un cuerpo natural orgánico[59]. Es un cuerpo orgánico aquel que tiene varias y diferentes partes capaces de servir a las potencias del alma. Por este motivo [Aristóteles] dice también que el cuerpo orgánico «tiene vida en potencia», sirviéndose de la expresión «que tiene vida en potencia» en lugar de «que puede vivir en acto[60]». Y es que lo que tiene ya un alma perfecta puede hacer y padecer muchas cosas gracias a ella: nutrirse, crecer, generar, percibir, desear, pensar, hablar, actuar, estar sano, estar enfermo. Los seres animados, efectivamente, no son en menor medida tales en el caso de que no ejerzan una actividad, sin embargo poseen la potencia: y el «en potencia» unido a la definición se establece para indicar la primera entelequia.

Ésta es, por lo tanto, la entidad del alma, de tal manera que se comprenden en una sola definición varias almas no específicamente iguales unas con respecto a otras y ordenadas entre sí jerárquicamente, de forma que una de ellas es más imperfecta y primera, la siguiente es más perfecta que ésta por hacerse de una facultad adicional a las de la primera, y tras éstas viene una tercera que, por su parte, posee también otras facultades además de aquéllas. No es, en efecto, posible que la definición común de objetos que tienen entre sí una tal relación sea clara. Y es que la definición de una pluralidad de objetos debe predicarse de todos, y en una definición semejante no es posible expresar algún aspecto de los

más perfectos que se encuentran en ellos: de otra manera los más imperfectos no estarían incluidos en la definición. Por esta causa, también la definición común de alma, siendo como es prioritariamente simple y general, no es capaz de dar a conocer ninguna de aquellas que se creen con mayor derecho a ser facultades psíquicas. Una tal definición se funda, en efecto, en un aspecto que pertenece en común a todas las almas[61].

Si, como se ha demostrado, el alma es una forma, es necesario que ella sea inseparable del cuerpo al cual pertenece, incorpórea e inmóvil por sí misma: toda forma es, en efecto, de tal naturaleza, pues el cuerpo es una unión de dos componentes y subsiste por sí, pero la forma, al pertenecer a otra cosa (tales son, en efecto, la entelequia y la perfección), no puede existir sin aquello a lo cual pertenece, como tampoco puede existir el límite separadamente de aquello de lo cual es límite. Así pues, tampoco es posible que el alma esté separada y subsista por sí misma. En consecuencia, ella tampoco es un cuerpo[62].

Pero es que ni siquiera para aquellos que dicen que todo cuerpo o es materia o deriva de la materia (como creen los estoicos), la forma podría ser un cuerpo. Porque la forma no es materia (ésta carece, de hecho, de cualidad; aquélla es una suerte de cualidad), ni deriva de la materia: si, en efecto, la forma se compone de materia y de forma, en primer lugar uno de los dos componentes tendrá que ser idéntico al compuesto de los dos, y así se irá al infinito, si es verdad que la forma se compone de materia y de forma y después esta otra forma tendrá, por su parte, necesidad de una materia y de una forma. Si, en efecto, dijeran que la forma se compone de materia y de forma no en el sentido de que se componga de alguna otra forma, sino en el de que ella misma obtenga el ser en unión a la materia, entonces tampoco la materia, según ellos, debería carecer de cualidad por su propia definición, pues también la materia para existir tiene necesidad de una determinada forma y cualidad[63]. Pero si ellos dicen, por su parte, que esta materia, no pudiendo subsistir sin cualidad, carece de cualificación por el hecho de que la cualidad no está comprendida en su propia naturaleza, entonces también la forma y la cualidad, según el mismo razonamiento, tendrán que estar separadas de la materia, aunque su subsistencia dependa de su unión a la materia, y es que en su naturaleza propia no está contenida la materia[64]. Y, ¿cómo no es absurdo decir que la materia en el hecho de asumir la forma y la cualidad recibe además una materia? Esto es lo que han de decir aquellos que definen la forma y la cualidad como un cuerpo en la materia.

Y decir ⟨a propósito de las⟩ partes del cuerpo que es necesario que también estas partes sean cuerpo, como de hecho las partes de la superficie, de la línea y del tiempo son, respectivamente, superficies, líneas y tiempos, y que partes del ser vivo, que es un cuerpo, son la forma y la materia, de modo que éstas son igualmente un cuerpo, es caer en el error. La forma y la materia no son, en efecto, partes del cuerpo en el sentido de que el cuerpo se divida en ellas, puesto

que las partes del cuerpo en las cuales él se divide concurren a darle al cuerpo
una cantidad y, una vez divididas, subsisten y permanecen. Ahora bien, la forma
y la materia no son partes del cuerpo en este sentido, sino que lo son tal como de
la estatua son partes el bronce y la figura, en los cuales la estatua no es divisible
como es, por el contrario, divisible en cabeza, tronco y piernas. Sin embargo,
también el compuesto de ellas está constituido como de partes, si bien no de la 20
misma manera: la figura es parte de la estatua no en el sentido de que aporte una
determinada contribución a la cantidad, sino en el sentido de que le da la
cualidad, y no en el sentido de que pueda conservarse desunida de la materia;
por el contrario, la susodicha división del cuerpo y de los otros continuos
sobreviene en las partes entendidas como cantidad, las cuales se conservan tras 25
la división. Por lo tanto, éstas no son tampoco en sentido absoluto partes del
cuerpo, sino de tal cuerpo determinado del que una parte es también aquello que,
no siendo cuerpo, es la causa de que ese cuerpo sea de tal naturaleza.

Pero tampoco el argumento que señala que aquello cuya parte es un cuerpo
es también ello mismo cuerpo y que la sensación, que es una parte del alma, es
un cuerpo y, por lo tanto, también el alma es un cuerpo, no demuestra nada, y
ello porque la sensación, si la tomamos como el órgano sensitivo, es, en efecto, **19**
un cuerpo, pero no es parte del alma; si, por el contrario, la tomamos como la
facultad sensitiva, entonces será una parte del alma, pero no un cuerpo. Y, claro
está, si el alma es cuerpo, y cuerpo no en el sentido de materia, deberá estar
compuesta de materia y de forma, si es verdad que todo cuerpo distinto de la 5
materia es, según ellos, de tal naturaleza. Sin embargo, si es así, también en el
caso de aquel cuerpo la forma será el alma. Si, en efecto, el cuerpo que es un
substrato, que es una cosa determinada y que puede subsistir por sí mismo (ya
sea él pneuma o cualquier otra cosa), no está animado, aquello que uniéndose a
este cuerpo (el cual permanece) lo vuelve animado de inanimado que era, esto
sería según aquéllos el alma, pues no es posible decir que el pneuma deviene 10
alma gracias a la unión de una cualidad al pneuma. Si, en efecto, el unirse una
cualidad al pneuma lo hiciese mutar en su entidad, sería posible decir que el
pneuma se muta en alma; pero si también tras la unión de una cualidad él 15
permanece pneuma y el pneuma no era alma, entonces tampoco la cualidad que
se le une podrá hacerlo alma en cuanto no transforma su entidad, sino que es
para el pneuma un accidente. Ningún cuerpo natural que no mute en su entidad
puede transformarse de una naturaleza a otra; ahora bien, una cosa es la
naturaleza del alma y otra cosa es la del pneuma[65]. Porque no es posible decir
que el pneuma, el cual tiene existencia por sí mismo, es un género de alma:
ningún género, en efecto, es tal que puede subsistir por sí. 20

Aquellos que dicen que el alma es la forma del cuerpo, pero la hacen
después uno de los cuerpos que sirven de substrato del ser vivo, por ejemplo el
fuego, el aire o algún otro elemento, no se dan cuenta de que hacen de una parte

de la materia la forma de la materia restante, lo cual es absurdo[66]: una es, en efecto, la naturaleza de la forma, y otra, la de la materia, como se ha demostrado; ésta es substrato, aquella está en éste, y una viene configurada, mientras la otra es aquello según lo cual ésta recibe una configuración. Además, aquellos que así hablan estarán abocados a decir que el fuego o el aire es la perfección de los restantes tres cuerpos y que se genera de la mezcla de esos cuerpos: tal es la naturaleza de la perfección. Pero en este caso no será ya un cuerpo simple, pues el cuerpo que se genera de la mezcla de varios cuerpos no es simple, y así los cuerpos simples no serían cuatro. Además, tampoco es posible que uno de los cuatro cuerpos sea generado de la mezcla de los restantes, si es verdad que cualquier cosa que resulta de una mezcla debe compartir todas las potencias de los componentes de los que está mezclada (ya que la mezcla difiere de la corrupción en que los componentes de la mezcla no son completamente aniquilantes), mientras que es imposible decir o que en el fuego está lo húmedo y frío, o que en el aire está lo seco y frío. Por otro lado, ¿por qué de los cuatro elementos uno determinado más que otro sería la forma de los tres restantes? Además, en el ser vivo tan sólo las potencias presentes serían aquellas propias del cuerpo que es el resultado de la combinación de los otros: si el resultado es fuego, lo cálido y lo seco; si es otro, las potencias de éste, por el hecho de que éste es el producto de esas potencias. Pero si en el ser vivo permanecen las potencias no sólo de aquel cuerpo sino las de los otros, él no podrá ser el producto de éstos, de modo que tampoco podrá ser su forma; y si no es forma, tampoco será alma.

Por otro lado, si el alma es uno de los cuatro elementos, entonces o bien no todo el ser vivo estará animado, o bien un cuerpo atravesará a otro: ¿se puede tener una opinión más absurda que ésta? ¿Cómo es posible, en efecto, que un cuerpo que está lleno de sí mismo y nada tiene en sí de vacío dé hospedaje a otro cuerpo que está igualmente lleno de sí mismo? En realidad, si el cuerpo que está lleno de sí mismo recibiera en sí a cualquier otro cuerpo, que está, a su vez, lleno de sí mismo, no habrá nada que impida que él reciba después a otro y luego a otro. Y como cuando estaba solo no estaba, de hecho, menos lleno que ahora que hospeda a otro en sí, no habrá impedimento para que hospede a un segundo cuerpo, y así nada impedirá que el cuerpo del máximo tamaño venga a encontrarse en el más pequeño. Y ¿cómo no es también absurdo decir que el lugar rellenado por un cuerpo puede hospedar todavía a otro cuerpo permaneciendo el mismo, mientras que el cuerpo que lo había rellenado permanece en él y no se traslada a otro sitio? Pero del absurdo de esta doctrina hemos hablado más profusamente en otro lugar[67]. Por lo demás, aquellos que así hablan no conservan la relación proporcional entre la forma que está en el ser vivo, las formas de los cuerpos simples y las de los productos del arte, pues no es una forma de tal género la pesadez, ni la ligereza, ni la figura. Y si ellos

dijeran que uno cualquiera de los cuerpos simples es el alma en cuanto forma, puesto que es la forma y no el compuesto de materia y forma aquello que modela la materia, debería ser también un alma —para quienes así se expresan 25 — la forma del cuerpo en cuestión: por ejemplo, la ligereza o lo cálido y lo seco unidos a ésta, o una forma cualquiera de uno de los cuerpos simples.

Tampoco dicen bien aquellos que sostienen que el alma es la forma del ser vivo, pero es forma en tanto que entidad separada y existente por sí, como de la nave lo es el piloto, pues —dicen— éste precisamente es forma y perfección de la nave[68]. El piloto en realidad no es ni forma ni perfección de la nave, pues la nave existe también sin el piloto. Pero si lo fuera desde un punto de vista 30 general, podría decirse que el piloto es forma de la actividad de la nave. Y es que **21** la actividad le sobreviene a la nave en conformidad con aquella cierta configuración que es su forma en tanto que nave, y a esta actividad el piloto contribuye en cierta medida. Pero el alma es forma del ser vivo en cuanto ser vivo; no es que él sea animado solamente cuando es activo, por esto 5 precisamente el alma es la primera entelequia. Que el piloto no es forma de la nave en el mismo sentido en el que el alma lo es del ser vivo es claro por el hecho de que la nave permanece también si el piloto se va, mientras que el ser vivo no es un ser vivo cuando el alma se va. Por lo tanto, el alma será principalmente lo análogo a la configuración de la nave: es de ésta, en efecto, de la que depende el ser de la nave, tal como del alma depende el del ser vivo. Por otro lado, el piloto no está por toda la nave entera, mientras que el cuerpo del ser 10 vivo está animado todo él. Además, si el alma estuviera así en el cuerpo, debería ser posible que también tras separarse reentrara de nuevo en él: ¿qué podrá retener en el cuerpo un alma de tal naturaleza? Por otro lado, el cuerpo no sería movido por su propia naturaleza: por lo tanto, lo será contra su naturaleza. Ahora bien, todo movimiento forzado y contra la naturaleza nace igualmente de 15 la resistencia del cuerpo, de modo que, según esta doctrina, de nuevo el alma volverá a ser un cuerpo[69].

No obstante, alguien, desde una perspectiva general, podría plantearles con razón a aquellos que dicen que el alma es la forma del cuerpo la siguiente pregunta: ¿qué es eso que reúne y mantiene unidos dos componentes que poseen existencia separada el uno del otro y que son de naturaleza diversa, de tal manera que aquello que de ellos resulta sea una unidad que permanece? Pues es 20 verdaderamente difícil encontrar la causa que al principio reúne componentes de tal género y que, tras la unión, los mantiene en unidad.

Siendo el alma la forma del cuerpo en el sentido en que se ha dicho primeramente, una tal forma, pues es inseparable del cuerpo, deberá también perecer con él, al menos todo aquello de ella que es forma de un cuerpo mortal[70]. Y será también por sí misma inmóvil, y es que no es necesario que 25 todo aquello que es causa del movimiento de otra cosa sea también ello mismo

movido[71]. En cambio, todas aquellas cosas que, desunidas y separadas de los objetos que mueven, los mueven mediante el contacto corpóreo, es necesario que muevan moviéndose también ellas mismas: las cosas que empujan, las que arrastran, aquellas que hacen rodar y las que transportan algo[72] se mueven ellas mismas y de esta manera resultan causa del movimiento de las cosas por ellas movidas. Por el contrario, todas aquellas cosas que, al ser potencias y hábitos de los objetos movidos, son causa de un movimiento cualificado para los objetos a los cuales pertenecen, no sólo no es necesario que muevan moviéndose ellas mismas, sino que es sencillamente imposible. Es, en efecto, imposible que se mueva por sí una cosa que no tiene existencia separada y por sí; ahora bien, son tales los hábitos y las potencias, y en general las formas de los cuerpos, y entre estas cosas se ha demostrado que está también el alma. Como, de hecho, la pesadez es para la tierra la causa del movimiento hacia abajo y en este sentido es capaz de moverla, pero por sí no se mueve en absoluto (por lo demás, ¿cómo podrá moverse por sí la pesadez, que es la forma y la naturaleza del cuerpo que la posee?), así también el alma de los seres vivos —ya que en ella reside la causa de todos los movimientos del ser vivo en cuanto tal, pues éste posee la facultad de moverse de esta manera gracias a ella— mueve así el cuerpo no estando ella por sí en movimiento. Por lo demás, también ella se mueve conjuntamente con el cuerpo que es movido, es decir, llega a moverse por accidente, lo cual es inevitable que toda forma que está unida a un cuerpo y le acompaña padezca junto al cuerpo con el cual permanece, y ello por el hecho de que es inseparable de él. Y precisamente cuando la forma es la causa propia del movimiento de un cuerpo, entonces en sentido primario resulta ser ella aquello que mueve el cuerpo, pero por accidente también ella misma se mueve, pues se mueve conjuntamente con el cuerpo a partir del movimiento que ella misma le origina[73]. La pesadez, en efecto, se mueve a sí misma por accidente cuando propiamente ella es causa para el cuerpo que la posee del movimiento hacia abajo. Y también el alma, entonces, se moverá ella misma por accidente cuando el ser vivo que la posee se mueve en virtud de ella; en realidad, será movida por accidente también si el ser vivo se mueve localmente por otra causa cualquiera. Ahora bien, no será movida por sí misma sino en virtud de un movimiento que viene de ella misma.

Si, además, es por el hecho de que el alma mueve por lo que se dice que se mueve, entonces, dado que ella es para el cuerpo también causa del reposo, se diría también que, en ese momento, ella está en reposo. ¿Por qué, pues, en realidad le deberá tocar el mover moviéndose ella misma, y no también el detener el cuerpo quedándose quieta? Pero si esto es así, el movimiento no pertenecerá a su entidad. Y si en realidad la actividad que le es propia se realiza más en el reposo que en el movimiento, le será más apropiado y más natural el reposo. Y se da lo primero, pues el pensar, la actividad que le es más propia al

alma, se realiza más cuando ella está en reposo que cuando está en movimiento[74]. Por esta razón, en efecto, el pensar es más propio de la vejez que de la juventud, más de los sobrios que de los ebrios, y se produce más cuando el cuerpo está en reposo que cuando se desplaza. Por lo tanto, al alma por naturaleza le corresponde más el reposo que el movimiento. Por ello es más verdadero decir que el alma por sí misma ni se mueve ni está en reposo, sino que cada una de estas dos cosas las hace el ser vivo en virtud de ella. Y es que igual que no decimos que el alma camina, o ve, u oye, sino el hombre en virtud del alma, así también todas las otras actividades y movimientos que el hombre lleva a cabo en cuanto animado y en cuanto hombre no es el alma la que los lleva a cabo, es decir, moviéndose, aunque nosotros mismos muchas veces somos inducidos a decir esto por el hecho de que no nos es igualmente reconocible el cuerpo que en tales actividades se mueve. No obstante, también en esas actividades se sitúa el ser vivo, esto es, el hombre, al ejercitarlas en virtud del alma gracias a la cual tiene él el ser hombre, y, en efecto, el hombre experimenta placer y dolor, se aíra y teme, ama y odia, aprende y piensa, reclama a la memoria y recuerda en virtud del alma: precisamente puede hacer esto porque posee una tal forma y una tal perfección. Pues tal como el luchador lucha en virtud del hábito de la lucha, sin que sea el propio arte de la lucha el que lucha, o tal como el flautista hace sonar la flauta en virtud de su arte, sin que sea el arte del flautista el que hace sonar, y el tejedor teje sin que el arte de tejer teja, así se debe creer que están las cosas también con respecto a la actividad que cumplen los seres dotados de alma en cuanto están animados: tampoco en su caso el alma cumple alguna de las actividades vitales por sí, sino que lo hace aquello que la posee en virtud de ella.

Tampoco es, de ninguna manera, verdadero decir que tales actividades sean propias del alma, la cual se sirve del cuerpo como de un instrumento. Pues tal como, en el caso de las otras potencias y de los otros hábitos, ninguno de ellos actúa sirviéndose de aquello de lo cual es hábito, sino que, al contrario, las cosas que poseen las potencias y los hábitos son las que actúan en virtud de las potencias y de los hábitos (no es que la pesadez se mueva hacia abajo sirviéndose de la tierra de la cual es potencia, sino que es la tierra la que se mueve hacia abajo en virtud de la potencia, la cual le pertenece y además es su forma, perfección y entelequia), así ocurre también en el caso del alma, pues también ésta es potencia y forma y entelequia del cuerpo que la posee[75]. Porque la generación del alma viene de una combinación cualificada y de la mezcla de los cuerpos primeros, según se ha demostrado[76]. Ahora bien, lo que es activo en virtud del alma es aquel cuerpo en el que reside lo hegemónico del alma[77] (eso es, en efecto, lo que es animado en primer lugar y por sí), y se sirve de las partes orgánicas del cuerpo para efectuar las actividades dependientes del alma. En los animales, los instrumentos de los cuales ellos se sirven para

desplegar las actividades dependientes del alma son connaturales y partes del cuerpo, y no están separados como los instrumentos del arte. En efecto, los tendones y las manos y los pies y los órganos del sentido son partes del cuerpo de este tipo; de hecho, el órgano del sentido es la parte de un cuerpo orgánico destinada a percibir el sensible. El alma es en los seres animados principio y causa, pero no sólo en el sentido de que ella sea en ellos causa eficiente de los movimientos vitales, sino también causa formal, según se ha demostrado y, por otro lado, lo es también como el *aquello con vistas a lo cual*, esto es, como fin, si es verdad que el alma es el fin y la perfección de los seres que la poseen, y si es verdad que están con vistas al fin las cosas que lo preceden[78]. De hecho, todas las cosas que se generan conforme a la naturaleza lo hacen con vistas a algo, esto es, al fin que a ellas es inmanente.

Sin embargo, no es necesario suponer que digan que el alma es una armonía aquellos que afirman que es una forma que sobreviene a la tal combinación y mezcla de los cuerpos que le sirven de substrato, pues, aun siendo verdad que no puede existir sin una tal mezcla y combinación, no por eso resulta ya idéntica a la mezcla. El alma no es, en efecto, la tal mezcla de cuerpos, como lo sería la armonía, sino la potencia que se genera sobre tal mezcla y que se corresponde a la potencia de los medicamentos que son el resultado de la combinación de varios fármacos. También en el caso de los medicamentos, de hecho, la combinación y la composición de los fármacos y la proporción según la cual, pongamos por caso, uno de ellos es doble; otro, la mitad; otro, una parte y mitad, tienen una cierta correspondencia con la armonía. Pero, en realidad, ya no es armonía la potencia que se genera de la combinación de los fármacos según esa armonía y esa proporción, y es que la armonía es la proporción y la combinación de los ingredientes combinados, mientras que la potencia del ungüento no es la proporción según la cual están combinados los ingredientes de la mezcla. Un caso de este género es también el alma: la potencia, es decir, la forma que sobreviene a la mezcla de los cuerpos según esa proporción determinada es el alma, pero no lo es la proporción de la mezcla, ni la composición misma. Sería más razonable, en realidad, definir como armonía la salud y no el alma[79]: aquélla es, en efecto, más próxima a una armonía que el alma, pues la salud es la equilibrada proporción de determinados componentes, la cual es la composición y combinación de esos componentes en virtud de una proporción determinada, mientras que el alma no es la proporción sino la potencia que sigue a la proporción: es verdad que no puede existir sin ésta, pero no es esta proporción.

Y se habla de armonía en dos sentidos: en un sentido refiriéndonos a la composición de los cuerpos (cuando éstos se reúnen de una manera tal que no admiten que se interponga nada que sea connatural a ellos, en este caso decimos que están unidos armónicamente y que una tal composición es armónica); y en otro sentido refiriéndonos a la proporción de los cuerpos mezclados, por

ejemplo, si el cuerpo está mezclado en una proporción doble ⟨o⟩ triple (aquello que está combinado de tal manera que un elemento de los que entran en la combinación sea doble y el otro la mitad, se cree que está combinado y posee su existencia en virtud de una cierta armonía y que también una tal combinación es armonía)[80]. En el caso de la primera armonía no son la misma cosa la armonía y aquello que resulta de los cuerpos armonizados. Si, en efecto, las maderas en el banco están colocadas una al lado de la otra según una disposición armónica, no por eso el banco es una armonía; y si las piedras están armónicamente puestas, no por eso es una armonía el templo que es el resultado de la armonía de aquellas piedras. Y como en referencia a este sentido de armonía una cosa es la armonía y otra cosa aquello que es el resultado de las cosas compuestas armónicamente, así ocurre también con relación a la armonía entendida como proporción. Si algunas cosas son combinadas en una determinada proporción y según una armonía, no por eso también aquello que es el resultado de una tal combinación es una armonía y una proporción, y no son la misma cosa el que la cítara esté armónicamente afinada y el que emita un sonido armonioso. También está afinada cuando no suena. Y el sonido que resulta de esa armonía y que en virtud de esa armonía se produce es una cosa distinta de la armonía gracias a la cual se produce.

Se podría decir también que no es armonía la proporción de todas las cosas combinadas según esa proporción. No es, en efecto, armonía la proporción de dos a uno cuando se da entre el vino y la miel. Y es que la armonía consiste en una composición cualificada de sonidos y de ritmos, pero no de sonidos y de ritmos cualesquiera; y tampoco resulta de una proporción cualquiera. Toda armonía, efectivamente, consiste en una proporción determinada. Ahora bien, no se da en una proporción determinada la combinación de componentes fríos y calientes, y secos y húmedos, esto es, la combinación de los elementos de la cual es forma el alma: en verdad, permanece la misma alma ya sea que las potencias presentes en la combinación se intensifiquen, ya sea que se atenúen, al menos hasta un cierto punto. En suma, quien calificase de armonía la combinación de cosas tomadas al azar según una proporción cualquiera, estará obligado a decir que todos los compuestos están armonizados, pues en todos los compuestos se encontrará una determinada proporción.

En efecto, según aquellos que hacen nacer el alma de una cualificada combinación y de la composición de ciertas cosas, el alma vendrá a ser más bien o una armonía o la composición armónica de algunos cuerpos. Entre ellos están los estoicos, que dicen que el alma es un *pneuma* compuesto de fuego y de aire de una determinada manera, y los epicúreos; también para éstos el alma está compuesta de varios cuerpos diferentes. También según Platón la entidad del alma está en la composición de algunas cosas combinadas según una cierta proporción, como dice en el *Timeo*[81]. Según decía yo, el alma sería una

armonía para aquellos que así se expresan, más bien que para aquel que dice que ella es un hábito, es decir, una potencia y una forma que sobreviene a la combinación y a la mezcla cualificada de los cuerpos simples. Por otro lado, para quienes el alma es en un cierto modo los componentes mismos, el ser alma le viene al compuesto desde tal cualificada composición, y si esta composición es armónica, el compuesto vendrá a tener el ser alma desde la armonía. Mientras que para quien el alma no es simplemente los componentes, sino la potencia generada sobre la mezcla y sobre la combinación cualificada de los cuerpos primeros, la mezcla tendrá el lugar de materia y el ser del alma no consistirá en la armonía ni en la mezcla —como están abocados a decir aquéllos otros—, sino en la potencia generada sobre la mezcla. 20 25 30

Las facultades del alma

27 Así que hemos mostrado, en la medida en que era posible hablar del alma en pocas palabras y recoger sus características generales, cuál es su entidad y qué propiedades se asocian a ella. Lo siguiente es hablar acerca de sus partes, de su número y de su naturaleza, demostrando antes que nada que son varias y se dan en un número finito[82]. Que existen múltiples facultades del alma y que no es siempre la misma la que parece ser muchas por sus transformaciones y por sus actividades, las cuales se aplican, de una forma o de otra, a objetos diferentes y se desarrollan mediante órganos diversos (como creen Demócrito[83] y algunos otros[84]), basta para demostrarlo sólo con el conflicto mutuo entre esas facultades en los continentes y en los incontinentes[85]. Pero se podría demostrar con la máxima claridad también por el hecho de que la naturaleza parece no hacer nada en vano[86], mientras hay algunos ⟨seres vivos⟩ que, a pesar de que tienen una facultad psíquica, no pueden ejercitar las otras actividades por más que sean dados los objetos en torno a los cuales se ejercitan las actividades debidas a sus facultades[87]. Si, en realidad, uno dijese que en estos seres las actividades no se realizan por falta de órganos, estará eliminando el principio de que la naturaleza no hace nada en vano; en efecto, el alma en aquellos seres tendrá en vano la capacidad de ejercitar varias actividades, si es verdad que la naturaleza misma le impide después ejercitarlas por carencia de órganos. Y, por otro lado, ¿cómo no sería absurdo decir que el hombre difiere de las ranas y de cualquier ser vivo no por la facultad del alma, sino por un determinado órgano corporal? Esta doctrina no diferirá en nada de aquella *metempsicosis* de la que algunos hablan[88], si la diversidad de los seres animados y de las actividades mismas no deriva de la facultad del alma, sino de los órganos. En todos los seres **28** animados, en realidad, estará la misma alma, pero ésta operará de forma distinta 5 10 15 20

según la diversidad de los cuerpos: que es lo que también dicen aquéllos.

Que las facultades del alma son más de una está, por lo tanto, claro a partir de lo que se ha dicho. No obstante, también está claro que no se dan en un número infinito por el hecho de que la naturaleza no hace nada en vano, 5 mientras que en vano se afirmaría la infinitud de las facultades psíquicas, si es verdad que cualquier ser vivo no puede estar activo según una infinitud de facultades[89]. Por otro lado, tal como se dan en un número finito las partes del cuerpo que posee un alma, es razonable que lo sean también aquellas facultades del alma que está en él. Además, la naturaleza lo hace todo con vistas a un fin, y donde hay una primera parte y una segunda, siempre la primera hace referencia 10 a la segunda; ahora bien, el alma es naturaleza y existe por naturaleza, es decir, existe un cierto orden de las facultades reunidas en ella: entre éstas hay, pues, una última con vistas a la cual están aquellas que la preceden. Porque se eliminará el principio de que la naturaleza lo hace todo con vistas a un fin, en caso de que la progresión de las facultades del alma vaya al infinito.

Ahora bien, dado que las facultades del alma son más de una y se dan en un número finito, será necesario examinar cuántas son y cuáles. Y es que, como ya se ha dicho antes, de las cosas que comprenden en sí una primera y una segunda, 15 y una más imperfecta y otra más perfecta, no es posible demostrar la entidad de una manera exacta y próxima mediante una determinada definición común. La naturaleza de una cosa se manifiesta especialmente por sus partes más perfectas, mientras que la definición común no puede poner de manifiesto propiamente esas partes, pues una definición de tal naturaleza no se adaptaría a las más imperfectas y, por eso, no seguiría siendo común: una de estas cosas es 20 precisamente el alma. Porque de las facultades del alma, unas son primeras y más simples y por ello también más imperfectas; otras vienen después de éstas, y tras éstas, todavía otras, y todas están entre sí en una relación tal que la primera se puede separar de aquellas que la siguen, pero las últimas no pueden subsistir sin las primeras. Como hemos dicho al principio, nuestra exposición es 25 concerniente al alma de los seres animados sujetos a generación y a corrupción, pues propia de tal alma es también la definición ya dada. El alma de los dioses —si es que hay que llamarla alma— no podría decirse alma sino en un sentido homónimo[90]. De modo que, si es así la cosa, es necesario que quien habla del alma dedique a cada una de sus facultades una exposición particular.

29 La primera facultad del alma de los seres animados sujetos a generación y corrupción es la nutritiva, a la cual están unidas la facultad de crecimiento y la reproductiva: es, en efecto, por esta facultad primaria por la que el ser animado es distinto del inanimado. En todo caso, es conocido que atribuimos ya vida a 5 los seres que poseen esta facultad, y la vida se tiene por la presencia del alma[91]. Todos los seres animados —y no solamente las plantas— tienen vida a partir de la facultad nutritiva, así como los seres vivos que perciben sensaciones deben la

sensación a la facultad sensitiva. Los seres vivientes privados de esa facultad de necesidad mueren y todos viven porque toman parte en ella, y aquellos que tienen muchas facultades psíquicas viven gracias a la presencia de esta vida primera. Por esta razón precisamente definimos el vivir por el hecho de nutrirse por sí y de crecer[92]. 10

La segunda alma es la sensitiva e impulsiva y, por otro lado, la desiderativa y la imaginativa, las cuales por sí solas no pueden existir en un ser sin la nutritiva, mientras que el alma nutritiva subsiste, por su parte, sin éstas: tal es precisamente el alma de las plantas. Todos los seres que poseen el alma sensitiva (esto es, los animales; es, en efecto, por esta facultad por la que se define el animal) necesariamente tienen también la nutritiva. Pero aquellos seres que poseen el alma desiderativa y la imaginativa tienen conjuntamente también la sensitiva; por lo demás, también al alma sensitiva están unidas, a su vez, la desiderativa y la imaginativa. Aquellos seres, además, que tienen el alma impulsiva, esto es, la que propicia la locomoción[93], tienen también el alma imaginativa y la sensitiva: todo ser que en virtud de su propia alma se mueve cambiando de lugar es también necesariamente capaz de imaginación, sensación y nutrición; sin embargo, no todo ser capaz de imaginación y sensación es capaz también de moverse cambiando de lugar. 15 20

La última especie de las facultades psíquicas es aquella que de una manera general se dice *racional*, pero que comprende en sí las facultades deliberativa y opinativa, y la científica e intelectiva[94]. Éstas son, por su parte, las facultades más perfectas del alma por el hecho de que tienen en sí aquello que es de mayor valor y porque el alma que posee estas facultades tiene también todas las demás, mientras que no todas las almas que tienen todas las demás facultades pueden participar también de éstas[95]. Por esto, en realidad, aunque sean muchas las facultades psíquicas, allí donde está la facultad racional es una el alma que resulta de todas ellas, pues ninguna de las facultades subsecuentes puede existir sin aquella que la precede, sino que todas se dan como partes de la misma alma, uniéndose las facultades segundas a las primeras y obteniendo por este hecho las primeras un incremento y un complemento[96]. 25 **30** 5

Conforme a la susodicha distinción de las almas y de las facultades psíquicas resulta también una división más general de los seres animados por la cual decimos que de entre los seres dotados de alma algunos son plantas; otros, animales; y entre los animales, algunos son racionales, y otros, irracionales. En efecto, aquellos seres que poseen todas las facultades antes mencionadas son racionales y perfectos, y toman su nombre de la más perfecta de las facultades que están en ellos; un animal de esta naturaleza es solamente el hombre[97]. Los seres vivos que no participan de la razón, pero poseen la sensación, son todos animales irracionales (sean aquellos que además de la sensación tienen la facultad de locomoción, sean aquellos que, sin tener la segunda, tienen la 10 15

primera), y son así llamados por la ausencia y la privación de la facultad más importante. Y todos los seres que son gobernados por la sola facultad nutritiva y reproductiva son plantas.

Siendo, pues, el alma de tal naturaleza y no pudiendo por esta razón ser ilustrada de modo claro por una definición común, es necesario que quienes hablan del alma dediquen una exposición a cada una de sus facultades; así, en 20 efecto, se descubrirá cuál es su entidad y su naturaleza. Por lo demás, nuestra exposición en torno a estas facultades se limitará a indicar la naturaleza de cada una y la diferencia entre ellas, pues las cuestiones que podrían suscitarse y discutirse en torno a cada una —ya que requerirían de un estudio más largo— no se adaptarían al tratado que se ha propuesto. Y es que de cara a exponer 25 comprensivamente la naturaleza del alma sería un obstáculo darle vueltas a las cuestiones y a las dificultades suscitadas en tomo a cada una de las facultades.

No se piense, además, que por el hecho de que hablamos de ciertas partes del alma por eso mismo hacemos del alma una magnitud. No es, en efecto, necesario que todo aquello que tenga partes sea una magnitud; tampoco el número lo es, aunque está compuesto de partes. En todo caso, el alma no es divisible en partes ni como una magnitud ni tampoco como un número[98]. En **31** realidad, no distinguimos las partes en que la dividimos como si ella se compusiera de partes separadas, sino que lo que hacemos es proceder a su división enumerando las facultades que posee y descubriendo sus diferencias. Es como si uno dividiese una manzana en el perfume, el color, la figura y el sabor: una tal división de la manzana no trata la manzana como cuerpo, aunque la 5 manzana es un cuerpo en el sentido más pleno, ni como número[99].

Puesto que, por lo tanto, la vida pertenece a todo viviente por la presencia del alma y las plantas viven, las plantas deberán tener un alma y su alma será la facultad por la que viven[100]. Pero ellas viven en la medida en que se nutren y crecen; así pues, la facultad nutritiva y de crecimiento que está en ellas será el 10 alma y la forma de las plantas. En todo compuesto que decimos que es y opera en virtud de cada uno de sus dos componentes, el componente por el cual el compuesto es en sentido primario aquello que es, y por el cual desarrolla sus actividades propias, es su hábito y su forma; aquel por el cual es y es activo en sentido secundario es la materia y el substrato que se encuentran en él; y el componente por el cual existe en sentido secundario es aquel que ha recibido en 15 sí mismo, mientras que el componente gracias al cual existe en sentido primario es aquel que este último ha recibido en sí. Por ejemplo, el animal en estado de buena salud, compuesto de cuerpo y de salud, se dice que está sano ya sea gracias a la salud, ya sea por el cuerpo; y la salud es el hábito y la forma que el cuerpo ha recibido; el cuerpo, por su parte, por el cual el animal está en estado de buena salud en sentido secundario es la materia y el substrato que ha recibido 20 la salud. Si, por lo tanto, también en el caso de la vida los seres vivientes que

están compuestos de alma y de cuerpo y a los que se les dice vivientes gracias a ambas cosas, tanto al alma como al cuerpo, viven en sentido primario por el alma, y en sentido secundario por el cuerpo, también por esta vía se demostrará que el alma es forma del cuerpo y es aquello que un cuerpo de tal naturaleza ha recibido, mientras que el cuerpo es materia del alma y es aquello que la ha recibido. Por lo tanto, también el alma nutritiva será forma del cuerpo que la posee.

Además, que el alma es esa forma y no simplemente una *naturaleza* es claro por el hecho de que no vive ninguna de las otras cosas de las cuales convenimos en que no tienen alma a pesar de tener una naturaleza: de ninguno de los cuerpos simples, en efecto, se dice que vive, y ello porque se habla de vida cuando está presente el alma. Sin embargo, precisamente todos los seres dotados de alma viven, y no vive ninguno de aquellos que no poseen alma. Por otro lado, si las facultades por las que son activas las semillas son congénitas y afines a los seres de los que derivan las semillas, aquellas facultades por las cuales son activas las semillas que derivan de los seres animados tendrán que ser facultades del alma. Ahora bien, es la facultad nutritiva la primera por la cual son activas todas las semillas producidas a partir de los seres animados[101]. Por consiguiente, la facultad nutritiva es una facultad del alma. Puesto que, por lo tanto, la facultad nutritiva es un alma y es la primera facultad del alma, de ella se debe tratar en primer lugar y se debe mostrar cuál es su entidad y su naturaleza. Pero a la explicación sobre el alma nutritiva está unida también la que se centra en el alma reproductiva[102]; en efecto, son operaciones propias del alma nutritiva tanto el nutrir y hacer crecer como el generar un ser similar a aquel que produce la semilla. Y es que la operación propia de todos los vivientes completamente desarrollados y no mutilados, como son los eunucos, o que carecen de generación espontánea, es procrear otro similar a ellos, para que todos participen, en cuanto les es posible, de la eternidad y de la semejanza a lo divino[103]: todos los seres constituidos conforme a la naturaleza tienden precisamente a esto y todos según la naturaleza actúan con vistas a ello. Pero es precisamente el alma la causa por la cual el ser animado cumple las acciones conforme a su naturaleza; y es una de las acciones que el ser animado cumple según su naturaleza también la generación de un ser similar a él (las plantas, en efecto, o los animales que no tienen mutilaciones son capaces por su propia naturaleza de engendrar seres similares a ellos). En conclusión, es una facultad del alma también la facultad de la reproducción. Por lo demás, las plantas, que poseen solamente el alma nutritiva, además de la capacidad de nutrirse y de crecer tienen la de engendrar; por lo tanto, también la facultad de generar es parte de aquella facultad o alma nutritiva. Nuestro discurso tocará ahora ambas facultades conjuntamente.

Y puesto que en todos los ámbitos el conocimiento de las cosas más oscuras

se consigue mediante las más claras[104], también en el examen que nos hemos propuesto es necesario proceder de esta manera; y puesto que las actividades que dependen de las facultades del alma son más claras que las facultades de que derivan (el percibir sensorialmente más que la sensación y el nutrirse más que la facultad nutritiva), se debe comenzar por la actividad de nutrirse. Y, en efecto, además de ser más conocida, la actividad es también lógicamente anterior a la facultad de la que proviene. Pues aquellas cosas que otras contienen en su definición propia son por lógica anteriores a esas otras, las cuales no están ya contenidas en la definición [de las primeras][105]. Y así ocurre también en el caso del nutrirse con respecto a la facultad nutritiva; y es que a aquello que se nutre, el nutrirse le viene de la facultad nutritiva. Ahora bien, la facultad nutritiva no tiene necesidad de la actividad para existir. Porque es imposible que las actividades que derivan de los hábitos existan sin los hábitos, mientras que los hábitos poseen existencia también sin las actividades. De modo que quien habla de la actividad de la nutrición debe en primer lugar hablar del alimento: es, en efecto, imposible llegar al conocimiento de la nutrición si no se conoce el alimento del que se nutre aquello que se nutre. El mismo orden de investigación habrá de seguirse también a propósito de las otras facultades del alma, pues también en ellas las actividades son más fáciles de conocer que los hábitos[106]. Pero al discurso sobre las actividades está unido también el que se basa en los objetos de las actividades: es necesario, por ello, que quien tenga la intención de mostrar cuál es la naturaleza del alma nutritiva hable en primer lugar del alimento.

Parece, en verdad, que el alimento es de dos especies[107]. Se llama, en efecto, alimento a aquel que tomamos de fuera, sin estar todavía digerido, ⟨y⟩ se dice alimento también al que está ya elaborado y asimilado; y por este doble aspecto del alimento se dice que, por un lado, lo contrario se alimenta de lo contrario y, por otro lado, lo semejante, de lo semejante. Efectivamente, el alimento todavía no digerido ni asimilado (éste es del primer tipo) es contrario a aquello que se nutre por el hecho de que tiene necesidad de un cambio para volverse semejante al ser que se nutre (esto es precisamente la digestión), y para toda cosa el cambio se produce en dirección a su contrario. Ni el blanco, en efecto, en cuanto blanco muta en otra cosa que en el negro o en uno de los colores intermedios, y este color nace también del cambio hacia el contrario, ni lo cálido muta en otra cosa que en lo frío y lo frío viceversa en lo cálido; sin embargo, lo dulce en cuanto dulce no muta en el blanco o en el negro, o bien en lo frío o en lo caliente, sino en el sabor contrario[108]. Por lo tanto, también el alimento no digerido, si al transformarse mediante la digestión deviene semejante a aquello que se nutre, antes de la digestión y del cambio habrá sido contrario a aquello: es necesario, por eso, que todo alimento de esta especie pueda ser digerido y transformado en aquello que se nutre de él. En este sentido,

por consiguiente, el contrario es alimento del contrario; pero no se trata de cualquier contrario: no se cree, en efecto, que todo aquello que muta en su contrario por ello mismo lo puede nutrir[109]. Por ejemplo, lo picante se transforma en lo insípido, y viceversa, y aquello que no tiene figura, en aquello que ha tomado una figura, y el blanco, en el negro, pero no por eso será verdad que estos últimos se nutren y crecen ⟨a partir de⟩ aquellos de los cuales ha sobrevenido el cambio a lo contrario. Son, sin embargo, alimento aquellos contrarios que, cambiando en sus contrarios, pueden acrecentar a aquellos en los cuales ellos se transforman, y tales son los cuerpos que tienen la capacidad de crecer: es necesario, por lo tanto, que el alimento sea un contrario y sea un cuerpo distinto a aquel que se nutre. No obstante, no es verdad que si el alimento tiene que ser tal que puede producir un crecimiento, todo aquello que acrecienta cualquier cosa lo hace como alimento. Por ejemplo, los cuerpos simples, que llamamos elementos, son acrecentados a partir de aquellos que se mutan en ellos, pero no como un alimento. Es en sentido laxo el que se diga que el agua es alimento del fuego, pues en sentido propio se nutren sólo los cuerpos que poseen el alma nutritiva: el nutrirse es precisamente propio de ésta. Por ello, ninguno de los seres inanimados se nutre, aunque sí crece[110]. En este sentido, el alimento es un contrario, es decir, el primer tipo de alimento, pero en cuanto también aquel que ya se ha asimilado es alimento y lo semejante se integra en lo semejante, en este sentido es, a la inversa, lo semejante lo que nutre. En efecto, según dicen[111], el alimento es lo que del alimento nutre, y aquello que nutre es lo que se asimila y tal es lo que ya se asemeja a aquello que se nutre. Que, además, se nutre aquello que posee el alma nutritiva, y no otra cosa, es claro también por el hecho de que al constituir un compuesto de partes semejantes aquello que nutre y aquello que se nutre, se puede decir que cada uno de ellos deviene mayor (en cuanto ambos son semejantes, en la composición no podrá ser que esto sea mayor ⟨que aquello⟩), pero el que se nutra y crezca por el alimento no se puede predicar del alimento que se ha transformado, sino del ser al cual aquél se une, puesto que ese ser posee el alma nutritiva y permanece sin cambio[112], mientras que el alimento, transformado por esa facultad, resulta asimilado por el ser animado que permanece.

Tal es, por lo tanto, el alimento. Y la actividad de nutrirse se realiza cuando el alma nutritiva transforma el alimento suministrado del exterior mediante la digestión, y lo asimila y lo integra al cuerpo del cual ella es forma y potencia. El instrumento del cual ella se sirve para tales actividades y transformaciones es el calor[113]. Por ello precisamente les pareció a algunos que era ya éste el que nutría; ellos transferían el poder del principio activo al instrumento mediante el cual él opera, pues veían que sin éste no hay cosa que pueda nutrirse. También el calor, en realidad, es apto para mover, pero no es un movimiento definido ni ordenado aquel del cual es causa principal el calor. Aquello que se nutre, al

contrario, procede según un cierto orden y método y tiene un límite, lo cual es propio del alma y no del fuego. Por otro lado, aquello que nutre a los seres que se nutren es también lo que los hace crecer, como se ha dicho ya[114].

Crecer y nutrirse no son, sin embargo, la misma cosa, ni se producen al mismo tiempo, ni tienen ambos el mismo fin[115]. El animal, en efecto, se nutre siempre mientras existe (por ello precisamente ésta es la más continua de las actividades del alma), pero no siempre los animales crecen cuando se nutren, si es verdad que se alimentan mientras existen, pero existen también aquellos que envejecen y decrecen[116]. El fin de aquello que nutre es la conservación del ser que se nutre, mientras que aquello que acrecienta contribuye a dar a lo que se nutre su grandeza. Por ello, de estas facultades una está dirigida a conservar la existencia y la entidad (precisamente la facultad nutritiva), mientras que la facultad responsable del crecimiento es principalmente productora del aumento cuantitativo. También el engendrar y el dejar un ser semejante a sí es consiguiente a las antes mencionadas actividades de acrecentamiento y nutrición[117]: la reproducción no pertenece a todos los seres que poseen cada una de esas actividades, sino a todos aquellos que no están mutilados o no son imperfectos, según se ha dicho[118]. Y ésta es la más perfecta de las actividades del alma nutritiva; la actividad de esta facultad es, en efecto, sin falta perfecta, pues es conforme a la naturaleza y propia de seres completamente desarrollados. Porque todo ser dispuesto conforme a la naturaleza tiene por fin, como ya se ha dicho antes, el engendrar a uno tal como es él.

Éstas son, pues, las actividades propias del alma vegetativa[119], es decir, la primera: nutrir, hacer crecer, engendrar. Serán entonces claras también las facultades de las que derivan estas actividades: la facultad nutritiva, que es la primera del alma, es capaz de conservar el ser que la posee mediante la actividad propia de ella, la cual se realiza en presencia del alimento; la facultad del crecimiento del alma con la actividad que le es propia es capaz de hacer crecer mediante el alimento al cuerpo que la posee; la facultad reproductiva del alma es capaz de generar un ser semejante a aquel que la posee y también ella, en cierto modo, se sirve del alimento, si es verdad que el semen mediante el cual se produce la generación es un residuo del último alimento, como se ha demostrado en otro lugar[120]. Ésta es una facultad más perfecta que aquellas que la preceden. Y ello porque la actividad de la facultad reproductiva no contribuye a la conservación y al desarrollo del ser vivo, sino que en los seres ya completamente desarrollados es causa de la generación de otro semejante por el deseo de disponerse de una cierta inmortalidad: cuanto le es posible al mortal participar de la inmortalidad, tanto es lo que le dispensa la naturaleza mediante esa facultad. Y hay tres factores de los que deriva el alimentarse: aquello que nutre, aquello que se nutre, aquello con lo cual esto se nutre[121]. Aquello que

nutre es el alma nutritiva, es decir, la primera; aquello que se nutre es el cuerpo del cual la susodicha facultad es la forma; aquello con lo que el cuerpo se nutre es el alimento. La misma explicación sirve también para el crecimiento y la reproducción. Puesto que conviene denominar toda cosa a partir de su fin y de aquello que tiene en sí como más perfecto (éste es precisamente el motivo por el cual denominamos al hombre *racional*, aunque está dotado también de sensibilidad), y puesto que el fin de la primera alma, como se ha demostrado, es engendrar un ser similar al engendrador, también será razonable llamar a la primera alma *generativa* en cuanto que genera un ser semejante a aquel que la posee, si bien ella es con toda certeza, además de esto, causa de la alimentación y del crecimiento.

El alma nutritiva, o sea, su facultad, es también causa de la constitución inicial del cuerpo del ser vivo, como precisamente también lo es de su ser y de su desarrollo y crecimiento. Su función es disponer al ser en el que se encuentra para que pueda nutrirse por sí mismo y crecer; ella, presente en el semen que se deposita, cuando es recibida en una materia que le conviene, la organiza de tal manera que aquello que de ella se constituye deviene semejante en la nutrición y en el crecimiento a aquello que había producido el semen, y deviene causa de su alimentarse y de su crecer en presencia del alimento. Y gracias tan sólo a esta facultad psíquica es activo el ser que se halla en el útero, si bien éste tiene del semen los principios y las aptitudes de las otras facultades cuyos hábitos poseía también el ser que lo ge neró[122]. Pero no los tiene ya en acto por el hecho de que no tiene tampoco, en un cierto sentido, las partes mediante las cuales se ejercen las actividades de aquellas facultades.

La causa de que ciertas partes amputadas de los vegetales puedan vivir y tener un desarrollo completo, mientras que esto no ocurre en el caso de los animales, es necesario suponer que es ésta[123]: al tener los vegetales solamente el alma nutritiva, la cual está presente en todo el cuerpo, y por ello, siendo más simples y no teniendo necesidad de un número tan grande de órganos, cualquier parte suya que, una vez amputada, pueda conservar, por la facilidad de tener alimento, la facultad nutritiva que en ella reside, sobrevive y deviene semejante a la planta entera. En efecto, la facultad por la que son activas también las plantas generadas de una semilla es la misma que aquella por la cual están en disposición de ser activas aquellas partes, pues también su perfección se encuentra en esta facultad. Pero en el caso de los animales las facultades no están uniformemente difundidas por todo el cuerpo, y por ello no están tampoco presentes en la parte amputada. Y es que el alma de los animales no es homogénea, como lo es la de las plantas, ni está en las partes amputadas la facultad de alguna de esas almas como se da en las semillas, pues por principio estas partes no son aptas para acoger alguna de esas mismas facultades. Por otro lado, tampoco las partes de los animales pueden asimilar el alimento de

cualquier modo, sino mediante algunos órganos determinados, los cuales no pueden unirse a aquellas partes que no se constituyen desde un principio seminal como, por el contrario, es posible que las raíces se añadan a las plantas[124]. Las raíces, en efecto, en presencia del alimento se constituyen y se acrecientan fácilmente, sin tener necesidad de mucho cuidado. Por el contrario, ninguna de las partes de los animales puede nutrirse separadamente de los órganos destinados a la alimentación, ni estos órganos están en disposición de constituirse en los casos en los que no haya una semilla que contenga esas potencialidades. Por ello, también cuando están dentro del útero los animales toman el alimento en tanto que partes de la hembra que los porta en sí: se nutren, efectivamente, gracias a la facultad que está en ellos, pero reciben el alimento como partes. Por ello no se dice que los seres que están aún en el útero son ya animales, ni que viven propiamente y por sí mismos[125]. Además, también las partes de los animales, cuando éstos son desmembrados, viven todavía por un cierto tiempo, en la medida en que, en cuanto a las facultades psíquicas, las partes son capaces de mantener una determinada huella residual de las actividades y de las capacidades que ellas tenían cuando estaban reunidas y vinculadas al animal entero.

Tal es la primera facultad del alma. Tras el alma vegetativa, que es el fundamento de la vida y que se ha demostrado con el discurso que le hemos dedicado que es forma del cuerpo que la posee —sus facultades son las anteriormente referidas: la nutritiva, la del crecimiento y la reproductiva—, una vez que le hemos dedicado esta exposición, lo siguiente será que hablemos del alma sensitiva: ésta es, en efecto, la segunda después de aquélla. Todos los seres que poseen otra facultad psíquica, igual que poseen el alma nutritiva, así necesariamente poseen también el alma sensitiva; y esta facultad es aquella por la cual los seres vivientes, además de vivir, son ya también animales. Ciertamente, el discurso sobre la sensibilidad es más extenso y requiere de un tratamiento particularizado. En todo caso, para hablar en términos generales del alma sensitiva, ésta es la facultad del alma por la cual el ser vivo que la posee, llegando a ser por una suerte de alteración semejante a los objetos sensibles que recibe, es capaz de discernirlos mediante la actividad que realiza en torno a ellos[126]. Así como la facultad nutritiva para ser activa tenía necesidad del alimento (éste es precisamente el objeto de su actividad), así también la facultad sensitiva tiene necesidad de los sensibles: éstos, en efecto, son los objetos de su actividad y ella es capaz de percibirlos y de discernirlos. Por ello, si éstos no están presentes, ella no es activa, sino que es sensación en potencia y es análoga a quienes poseen una ciencia pero no la ejercen: éstos, en efecto, son potencialmente sabios de la misma manera que la sensación no ejercitada es potencialmente sensación[127]. Y los objetos sensibles son externos, pues la sensación está enfocada hacia una cierta utilidad: tiene por fin perseguir algo o

huir de algo, y estas cosas son externas[128]. El objeto sensible y la sensación antes de la actividad son desemejantes, pero en la actividad devienen semejantes, y es que la percepción sensorial tiene lugar por una suerte de asimilación que sucede mediante una alteración, pues la sensación en acto es la forma del objeto sensible que llega a darse sin materia en aquel que tiene la facultad de sentir[129]. Si, además, la asimilación se produce mediante una alteración, es evidente que antes de la alteración el sensible y la sensación eran diferentes y desemejantes, como hemos demostrado a propósito del alimento. Por ello es también lógico que se diga que en un aspecto la sensación es afectada por lo semejante, y en otro aspecto por lo desemejante: cuando ha padecido es, en efecto, semejante. Esta afección se produce en el cuerpo que primeramente posee el alma sensitiva a través de ciertos órganos de naturaleza diversa a los objetos sensibles a los cuales ellos están subordinados, pues tienen la capacidad de ser afectados por ellos; y estos órganos, cuando son afectados, transmiten la afección a aquel cuerpo. Éste tiene como sede la zona del corazón, donde está también en su conjunto lo hegemónico del alma, como demostrará la siguiente explicación[130]. Es razonable, en efecto, que aquello en lo que principalmente tiene el animal su ser sea también aquello en lo que se encuentra la forma más importante; pero el ser del animal reside en especial modo en el calor y lo húmedo, y de esta naturaleza es la zona del corazón[131]; él es, en efecto, el principio y la fuente de la sangre, de la cual nos nutrimos, y del pneuma, y éstos son húmedos y cálidos[132].

Tal es, por consiguiente, la definición común de la sensación. Ahora bien, dado que hay cinco partes de la sensación y éstas, de la misma manera que las partes del alma, tienen entre sí relaciones de prioridad y posterioridad (por otro lado, en las cosas que están ordenadas de esta manera la definición común no señalaba de una manera evidente la naturaleza del objeto puesto a examen, sino que quien quiere hablar de ellas de modo apropiado y ceñido debe dedicar un tratamiento particular a cada una), es necesario que también quien hable de la sensación trate separadamente de cada una de sus partes. Las partes de la facultad sensitiva son el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la visión o la vista. De ellas, el tacto es separable de las otras[133] (y en cierta manera también el gusto es tacto[134]). Hay precisamente algunos animales que poseen sólo este sentido[135]. De los otros sentidos es imposible que alguno esté presente en cualquier animal sin que esté presente el tacto[136]: por principio, es de todo punto imposible que exista un animal privado de este sentido. Con la intención de hablar ahora de las facultades sensitivas y de las actividades que de ellas dependen, dado que la actividad de cada una de ellas se remite a un sensible determinado que le es peculiar, para ilustrarlas es necesario en primer lugar hacer brevemente algunas distinciones a propósito de los sensibles, dado que el

percibir se produce mediante una asimilación de éstos.

Y es así que, en general, entre los sensibles algunos lo son por sí mismos; otros, por accidente[137]; y entre aquellos que son por sí sensibles, algunos son sensibles peculiares de cada sentido (algunos, en efecto, son sensibles propios de la vista, como los colores; otros, del oído, como los sonidos; otros, del olfato, esto es, los olores; otros, del gusto, esto es, los sabores; otros del tacto, es decir, las contrariedades tangibles, entre las cuales están las diversas especies de cálido, frío, seco, húmedo, duro, blando; y es que hay para cada sentido sensibles que ningún otro sentido puede percibir por sí). Algunos de los sensibles por sí son, por el contrario, comunes: son todos aquellos que son conocidos mediante la sensación, a los que, sin embargo, hay más de un sentido que les presta servicio. Por ejemplo, aquellos aspectos a los cuales el sensible propio a cada sentido se presenta unido también se transmiten conjuntamente desde los órganos del sentido a la sensación: tales son el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño[138].

20

25

41

5

Sensibles por accidente son aquellas cosas que, por el hecho de que a ellas las acompañan accidentalmente algunos sensibles, las llamamos también sensibles, como si, por ejemplo, uno dijese que la espuma es sensible pues sucede que es blanca y el blanco es sensible. Los objetos así denominados sensibles no son tampoco por principio sensibles, pues la sensación no padece nada de ellos en cuanto tales. Y las sensaciones se engañan con respecto a los sensibles comunes en la medida en que no tienen una afección conforme al estado de sus objetos.

10

Éste es, en efecto, el error de la sensación: recibir por una circunstancia determinada la afección alterada y no similar al objeto del que parte. Respecto a los sensibles propios, los sentidos son en máximo grado verídicos cuando se salvaguardan las condiciones en las cuales son aptos para percibir aquellos objetos[139]. La primera de estas condiciones será el gozar de buena salud y tener los órganos sensoriales dispuestos en su estado natural; la segunda condición es la posición del objeto sensible (por ejemplo, la vista no es capaz de percibir aquello que está colocado detrás); la tercera, la justa proporción de la distancia: no es, en efecto, desde cualquier distancia desde donde los órganos del sentido llegan a percibir los objetos sensoriales. Es necesario, por otro lado, que el medio a través del cual los objetos resultan percibidos esté en el estado idóneo para servir a los órganos del sentido (no es posible, en efecto, ver si el medio transparente no es iluminado), y además que no esté perturbado por nada, por ejemplo, no se puede escuchar aquello que se quiere cuando fuertes ruidos lo turban.

15

20

42

Así es que los sensibles propios de la vista son los colores y todas aquellas cosas que no se ven a la luz, pero se ven en la oscuridad[140]; éstas no podrán ser colores, pues no caen dentro de la definición del color, si es verdad que el color

5

es lo que es capaz de mover aquello que es transparente en acto[141]. Y son transparentes, por otro lado, el aire y el agua y todos aquellos sólidos que no poseen un color propio, pero, cuando son movidos de una manera determinada por los colores, pueden hacer de intermediarios a la vista para que los perciba. Estas cosas resultan transparentes en acto cuando son iluminadas[142]: en el momento en que, en efecto, se encuentran en esa disposición, los colores pueden moverlas. Además, que la luz y los transparentes iluminados son movidos de alguna manera por los colores, resulta evidente por el hecho de que se ve que la luz se colorea de manera semejante a muchos de los colores que se ven gracias a ella y porta consigo el color, y es que aparece también ella dorada por efecto de un objeto dorado, purpúrea por un objeto escarlata y toma el color de la hierba por efecto de objetos verdosos. Y frecuentemente es posible ver también las paredes opuestas a un color determinado y el pavimento casi como coloreados del color de esos objetos, y las personas que eventualmente están presentes, y ello en la medida en que el medio iluminado, puesto que es afectado por aquellos objetos, transmite también a estos otros objetos ese determinado color.

Ahora bien, el color llega a darse en aquello que es iluminado y en la luz de la misma manera que la luz en lo transparente, no por alguna emanación[143], ni porque haciendo las veces de materia lo transparente reciba la luz o la luz, el color (es un hecho que al retirarse las causas que provocan eso, de inmediato con ellas desaparece también el color de la luz: si se retiran los objetos que la colorean, y se retira la luz del transparente, en el caso de que aquello que lo ilumina no esté presente). Por el contrario, un movimiento proveniente de ambos[144] llega a aque llo que lo recibe y lo hace bajo el modo de una presencia y de una relación determinada[145], de esta manera es como en los espejos se forman las imágenes que se reflejan en ellos.

Así pues, transparentes en acto son, como he dicho[146], aquellos que son iluminados: cuando, en efecto, una cosa puede transparentarse en acto a través de ellos, entonces son transparentes en sentido propio y en acto, y toman de la luz la perfección y la forma suya propia en cuanto transparentes. Pues la luz es acto y perfección de aquello que es transparente en cuanto tal. Y esa luz se genera en el medio transparente por la presencia del fuego o del cuerpo divino; la luz depende, en efecto, de la relación de aquello que puede iluminar con respecto a lo que es capaz por naturaleza de ser iluminado, pues la luz no es un cuerpo[147], y por ello llega a darse instantáneamente. Ahora bien, si el color es visible en la luz, también es capaz de moverla. Puesto que, efectivamente, lo transparente en acto, es decir, lo iluminado, es primeramente afectado por el color (es precisamente eso lo que el color es capaz de mover[148]), y después la vista, que también es transparente, es afectada por él, de esta manera se produce la sensación y el discernimiento de los colores, como se ha demostrado en la

obra *Sobre el modo en que vemos*[149]. De modo que no serán colores las cosas que se ven en la oscuridad; además, también se ha dicho en el escrito *Sobre el modo en que vemos* cómo y por qué éstas se ven. Porque, coloreada por cada uno de los objetos visibles, la luz situada frente a los ojos que están expuestos a ella les transmite la propia afección tal cual la recibe de los objetos, y es que los ojos son también ellos mismos lisos y transparentes y, por otro lado, capaces de recibir la imagen. Y puesto que el ver se da en cuanto el órganos recibe el color y en cierta manera se asimila a él, y es capaz de recibir el color aquello que o bien no tiene un color propio, o bien tiene uno, pero difícilmente visible (y tal es principalmente lo transparente húmedo e indefinido: de esta manera son el aire y el agua), el órgano sensorial mediante el cual son percibidos los colores estará constituido de cuerpos de tal género. En efecto, la pupila está constituida de agua[150], puesto que ésta es precisamente uno de los transparentes indefinidos, y por su densidad y consistencia es capaz de retener la afección que le viene del color. El aire no tiene esta característica. Por lo tanto, el ver se realiza gracias a la actividad de la facultad visiva sobre los objetos visibles mediante los ojos y por asimilación a aquellos objetos; y la facultad visiva es aquella por la cual aquel que la posee, padeciendo una alteración por obra de los objetos visibles, mediante su actividad sobre aquellos objetos es capaz de percibirlos y de discernirlos.

De modo que la luz, que es aquello que es máximamente visible y es causa para las otras cosas visibles del hecho de ser vistas, se ha dicho qué es: es el acto de lo transparente indefinido en cuanto transparente. Pero se dice también que ella es el color de lo transparente en cuanto transparente[151], pues igual que en los cuerpos dotados de un color se encuentra un color, así en los cuerpos transparentes se encuentra la luz, que llega a darse en ellos y es causa de la manera que hemos dicho. Y el color, que es capaz de mover este género de transparente, se encuentra también en lo transparente, pero en uno definido. En efecto, todo cuerpo, pues es capaz de recibir el color, participa en mayor o menor medida de esa naturaleza que llamamos transparencia; ella es precisamente la materia próxima de los colores, pues, si existe el color, debe existir también la naturaleza apta para recibirlo[152]. Ahora bien, lo transparente indefinido, que en sumo grado es y es llamado transparente —por el hecho de recibir la claridad diurna, esto es, la luz, y de que es causa para las otras cosas de aparecer visibles— es coloreado por una cosa externa. Y es que la luz viene en cierto modo a ser el color de este transparente, como se ha dicho, y este color se forma en él por la presencia de aquello que por naturaleza es capaz de iluminarlo, es decir, el fuego y el cuerpo divino. Y es que la luz se genera por una precisa relación de éstos con lo transparente; por eso cuando ellos están presentes, éste se ilumina; cuando se van desaparece con ellos también la luz.

Por el contrario, la transparencia en los cuerpos sólidos tiene intrínsecamente

20 44 5 10 15 20 25 45 5

mezclado y en conjunción el color; por ello éste ahora está presente en ella, ahora está ausente, como pasa con la luz en los transparentes indefinidos. De entre los transparentes de este tipo algunos son más transparentes y otros menos, lo cual sucede por la mezcla de una cantidad determinada del cuerpo menos transparente. Tal es la tierra: en los cuerpos en los que está mezclada ella impide 10 la transparencia. Depende de esta causa también la diferencia de los colores: el color, en efecto, tiene origen en todo cuerpo transparente gracias a la presencia de algo blanco (tal es, por ejemplo, el fuego), que puede, sin embargo, serle externo o estar mezclado con él. De modo que la diferencia de más o de menos en lo transparente y la mezcla en mayor o menor medida de aquello que es naturalmente capaz de iluminarlo da origen a la diferencia de los colores. Pues el 15 color es blanco y luminoso en los cuerpos en los cuales es más puro lo transparente y más abundante aquello que colorea[153]; es menos blanco y atenuado, y tiende ya al negro en los cuerpos en los que otro tanto se reduce también lo transparente. Ahora bien, aquellos cuerpos transparentes en los que está mezclado eso que los vuelve tales en acto tienen unido a ellos un color propio que es precisamente aquello que se llama color en sentido estricto (pues la luz no es de tal naturaleza).

Por otro lado, el color es el límite de los cuerpos transparentes definidos 20 como transparentes[154]. En cuanto cuerpos, su límite es la superficie, pero en cuanto transparentes, lo es el color. Por ello el color está unido a la superficie, pues en ésta se manifiestan los colores. Y es que sólo el límite de los cuerpos es visible, y el color es visible y manifiesto; en la medida en que los cuerpos son 25 visibles, así están también coloreados, y son visibles gracias a su límite. Por ello es razonable que se diga que el color es «el límite de lo transparente en tanto que **46** transparente en un cuerpo definido[155]». Y con respecto a] esa potencia que, presente en el fuego y en aquellos otros objetos luminiscentes, los vuelve en sumo grado visibles y los hace causa de que los otros colores sean visibles, pues producen la luz mediante la cual se ve aquello que es visible, hay que pensar que esa misma naturaleza, mezclada por su parte en los cuerpos transparentes definidos en mayor o menor medida, es causa de la generación de los colores y 5 de su diversidad.

Que el color sea el límite de lo transparente en cuanto transparente lo indica también el hecho de que todos aquellos transparentes que no tienen un límite propio (y tales son los transparentes indefinidos) no tienen tampoco un color propio, pues con el límite del cuerpo es coextenso también el límite de lo transparente en cuanto transparente[156]: igual que el cuerpo recibe un límite y 10 una figura que viene de una cosa exterior, así también está coloreado. En realidad, aquellos cuerpos que tienen definido el límite en cuanto cuerpos, éstos lo tienen definido también en cuanto transparentes; y aquellos cuerpos transparentes cuyo límite es definido tienen un color propio, en la medida en que

el límite y un color están a ellos unidos. En consecuencia, el límite y el color están unidos, pero no son la misma cosa. En efecto, la superficie del cuerpo que es numéricamente uno es también ella numéricamente una; ahora bien, si es una en número la superficie, no ocurre también que sea uno en número el color, pues es posible que la misma superficie tenga en sí colores contrario. Y, por otro lado, los transparentes definidos tienen efectivamente un límite, estén o no iluminados, pero tienen un color solamente cuando son además iluminados. 15

El oído es capaz de percibir y de discernir los sonidos en acto y el sonido en acto es producido por un golpe. El golpe es producido por algo, contra algo y a través de algo[157]; digo *por algo* aquello que golpea, *contra algo* el objeto golpeado, *a través de algo* el medio a través del cual viene el golpeo[158], pues el golpeo es una forma de movimiento local y todo movimiento de este tipo viene a través de algo, de modo que también el golpeo viene a través de algo, pero no de cualquier cosa. No viene, en efecto, ni a través de un sólido, pues no es posible que haya movimiento a través de un cuerpo de tal tipo, ni a través del vacío, pues el vacío, por principio, no existe. En cambio, es especialmente en el aire y a través del aire donde se produce el sonido y, secundariamente, también a través del agua[159]. Por otro lado, ni cualquier objeto que golpea ni cualquier objeto golpeado resuena[160], sino que es necesario que se produzca un choque de sólidos entre sí. Y es que no todos los objetos golpeados son capaces de resonar; por ejemplo, el choque de objetos de lana entre sí no produce ningún sonido[161]. Además, tampoco todos los sólidos capaces de resonar producen un sonido: las agujas, por ejemplo, no resuenan ni cuando unas golpean a otras[162], ni cuando son golpeadas unas contra otras. Pues el aire compactado resuena si es recogido contra un objeto plano o cóncavo que es golpeado por un objeto que es también él mismo de tales características. El objeto plano, cuando es golpeado, resuena en razón de que el aire compacto es recogido por el objeto que golpea contra tal cuerpo; y el objeto cóncavo que es golpeado resuena porque el aire que es primeramente golpeado resuena al no poder salir a causa de la cavidad del objeto que lo aprisiona, y se desplaza ya a una parte, ya a otra de ese objeto, y repercute en él y se envuelve al máximo con violencia, ya que genera numerosos golpes a causa de las repercusiones[163]. 20 25 **47** 5 10

Además, si ha de producirse un sonido, es necesario que el golpeo resulte más rápido que la fragmentación y la dispersión del aire que se encuentra entre el objeto que golpea y el golpeado; de tal manera, el aire que se resiste al golpe y que se precipita en bloque contra el objeto golpeado produce un sonido. En ese momento, sólo el aire golpeado de una determinada manera produce un sonido a causa de la velocidad del golpeo[164], pues, en tanto que sólido, opone resistencia a aquello que lo golpea y que, con la velocidad del golpe, previene la división y la fragmentación que le son propias al aire, como ocurre con los 15 20

golpes de látigo. De modo que si el movimiento producido por el golpeo no terminara más rápido que la fragmentación del aire, no se produciría sonido, así como tampoco se produciría sonido si uno diese un golpe en dirección a un montón de arena que se mueve velozmente sin prevenir con el golpeo la fragmentación del aire y la corrupción del choque.

También el eco se produce por la repercusión del aire[165]. En efecto, cuando el aire golpeado, permaneciendo uno, es empujado contra un sólido que tiene en sí alguna cavidad y es además rechazado por el aire que está en esa cavidad (aire que permanece compacto, pues está envuelto y no se fragmenta, sino que permanece uno), entonces aquél es enviado a la fuerza contra el mismo lugar de donde había sido desplazado. En efecto, el recipiente hacia el cual él se precipita no está vacío, sino lleno de aire; este aire, contenido en el recipiente, le impide avanzar o disiparse, de modo que el aire golpeado, repelido en la dirección contraria, retorna velozmente en cuanto es fácilmente desplazable y conserva todavía el mismo sonido. Puede también decirse que el eco no se produce porque el aire que es golpeado primeramente sea empujado hacia el cuerpo cóncavo y hacia el aire aprisionado en éste, para después retornar de nuevo al mismo lugar. Porque de esta manera se produciría un doble desplazamiento del aire que se encuentra detrás del que, al dirigirse hacia el lugar cóncavo, le da el golpe: aquél cede su lugar al aire que lo golpea y después regresa a donde estaba. Lo que ocurriría, más bien, sería que el aire golpeado primeramente, permaneciendo continuo e indiviso por la velocidad del golpeo, podría darle al aire que tiene detrás de él una configuración similar al golpe, y éste al siguiente, y así en sucesión continua avanzaría la transmisión del sonido hasta el recipiente. Por otro lado, el último aire, ese golpeado y configurado en la proximidad del recipiente, se ve impedido por el recipiente de transmitir en adelante el golpeo, al ser rechazado en la dirección opuesta por la resistencia del cuerpo sólido, como una pelota que rebota contra un sólido; ese último aire de nuevo repercutiría y configuraría el aire que está a su lado y éste, a su vez, aquel que le precede y de esta manera se producirá la transmisión del golpeo y del sonido hacia el mismo lugar desde donde inicialmente había partido: a la manera como en los espejos se produce el que nos veamos a nosotros mismos[166]. Y puesto que parece que el aire está vacío y que es éste la causa de la audición (el oír, en efecto, se produce mediante el aire: es el aire ubicado dentro de los oídos el instrumento de la audición[167]), por este motivo se cree con razón que dicen bien algunos que afirman que nosotros oímos a causa del vacío[168].

La voz es una especie de sonido[169]. Es, en efecto, el sonido producido por el animal en tanto que animal. Por otro lado, son realizaciones del animal —porque las ejecuta el animal— aquellas llevadas a cabo en conformidad con una representación y un impulso. Porque de todos los seres inanimados de los cuales se dice que tienen voz se habla metafóricamente: puesto que el canto y el habla

son sonidos propios del ser animado, de todas las cosas que parecen imitarlos, como las flautas, las cítaras, las trompas y las liras, se dice que tienen una voz. Y entre los animales emiten voz aquellos que respiran. La voz es, en efecto, el golpeo del aire respirado contra la denominada tráquea, y es producto de la facultad psíquica que reside en los órganos fonadores, por medio de esos órganos y en conformidad con una representación. Y es que la naturaleza se sirve del aire respirado para dos cometidos: para la refrigeración del calor excedente en la zona del pulmón y del corazón, y para la voz, igual que se sirve precisamente de la lengua para discernir los sabores y para el lenguaje articulado. Ésta es, en efecto, el órgano fonador por medio del cual el alma repercute el aire que viene respirado contra la tráquea y contra el aire presente en ésta. Y así como en el caso de la lengua la operación que ella presta en el degustar y en el discernir los sabores es indispensable para el ser que la posee, pues no se puede vivir sin nutrirse, mientras que la operación prestada en la expresión verbal está destinada a una mejor condición y al bien[170], así también en el caso del aire respirado la operación que él presta para refrigerar el calor interno es indispensable (pues la refrigeración producida por él en las partes situadas en el tórax contribuye a la existencia de los seres que respiran[171]), pero su uso en la emisión de la voz tiene por fin el bien. Y es que la palabra y la manifestación de los pensamientos del alma, que se realizan mediante estos instrumentos, contribuyen a una mejor convivencia social para el hombre[172]. Y que los seres que tienen la voz se sirven del aire respirado es claro por el hecho de que no pueden emitir la voz ni inspirando el aire ni espirándolo, sino sólo al retenerlo. Porque el aire no resulta golpeado mientras es espirado, sino que es espirado poco a poco mientras es golpeado; por ello precisamente, tras haber emitido la voz inspiramos y no espiramos. Y es necesario creer que no todo sonido producido por un animal sea voz, sino sólo el producido de la manera que se ha dicho. Por ello tampoco el sonido de quien tose es voz; y sin embargo, también éste es un golpeo producido por los órganos fonadores; pero, ya que no es conforme a una representación y a un impulso, no es voz.

Tal es, por lo tanto, el objeto audible. La audición, por su parte, consiste en la actividad sobre este objeto del alma que tiene la capacidad de oír. Ésta es, en realidad, la facultad por la cual aquel que la posee es capaz de percibir y de discernir los objetos audibles mediante una suerte de alteración que sucede en él. El acto de oír se produce de esta manera: el aire retenido y, como dice Aristóteles, «encerrado» en los oídos[173], al ser movido por el aire que entra de fuera y que está configurado de una determinada manera por el golpeo, y al permanecer compacto pues está encerrado por todo su contorno (por esta razón recibe con exactitud las configuraciones del aire que lo mueve), transmite estas configuraciones hasta el primer órgano sensitivo[174] por medio de canales que se extienden desde aquél hasta los oídos y así resulta ser causa de que el alma

sensitiva que está en aquel órgano perciba y discierna los sonidos. El primer órgano sensitivo percibe igualmente también la distancia conmensurándola a partir de la violencia o de la debilidad del golpeo: si, en efecto, el golpeo que el aire encerrado en los oídos recibe de aquel externo es violento, el órgano advierte que el golpe se ha dado cerca; si el golpeo es suave, que es lejano. En definitiva, el oído obtiene la percepción de la distancia por la violencia o por la debilidad del golpeo que recibe el aire contenido en los oídos. Y es necesario suponer que también la vista obtiene la percepción de la distancia de manera semejante al oído: las cosas que ve más claramente le parecen estar más cercanas, mientras que aquellas que ve de manera menos claro, más lejanas. Habiendo observado este efecto sobre la vista, los pintores se las arreglan para que, entre los colores que yacen sobre una misma superficie, a la vista le parezcan unos estar más cercanos, otros más lejanos, procurando esta ilusión mediante el acto de disponer unos respecto a otros los colores que la mueven más y aquellos que la mueven menos: puesto que, en efecto, la vista ve mejor las cosas más cercanas que las puestas a una distancia mayor, por ello también las cosas que ve mejor imagina precisamente que están más cerca, dejándose arrastrar engañosamente por una transposición[175]. También el olfato advertirá la distancia de manera semejante a estos sentidos[176].

El olfato es la percepción y el discernimiento de los objetos olorosos, es decir, de los olores. Los objetos del olfato no son, sin embargo, tan cognoscibles para nosotros como los del oído y los de la vista, y todavía menos que los del tacto y los del gusto. La causa es el hecho de que este sentido no es en nosotros particularmente fino: el hombre percibe los olores peor que muchos animales. Tiene, en realidad, la sensación solamente de los olores desagradables y de los placenteros[177], y no ocurre así ni en el caso de la vista ni en el del oído. Porque en estos sentidos no tenemos percepción solamente de los objetos placenteros y desagradables: oímos y vemos también los objetos que no son agradables ni placenteros.

Parece, efectivamente, que los objetos del olfato son asimilables a los del gusto, de modo que las especies de los olores se corresponden a las de los sabores[178]. De éstos, en efecto, en cierto modo los olores toman también su origen, si es verdad que el sabor, como dice Aristóteles en su tratado *Sobre las sensaciones y los sensibles*, es aquella propiedad que se genera en el agua a causa de la sequedad propia de la tierra, y que mediante una forma de calor y de cocción es capaz de hacer pasar al acto el gusto en potencia[179], mientras que el objeto del olfato es la propiedad que se genera en lo húmedo a causa de lo seco dotado de sabor[180]. En efecto, aquello que es permeable a los olores, siendo capaz de diluir y de disolver lo seco dotado de sabor, cuando ha asumido en sí esta propiedad deviene oloroso en acto. Por esta razón, por lo tanto, aquello que es oloroso se corresponde con el sabor; por ello, también, como entre los sabores

algunos son dulces; otros, amargos; algunos, grasos; otros, salados, y, por otro lado, algunos, ásperos; otros, ácidos; otros, astringentes; otros, picantes, así también los objetos olorosos acogen esta variedad[181]. Pero, si bien poseemos un agudísimo sentido del gusto, pues tal es también en nosotros el tacto[182] (es una forma de tacto[183], en realidad, también el gusto y en el tacto el hombre es extraordinariamente sensible, y ello porque él tiene el cuerpo especialmente armonizado —por eso, en efecto, también su entelequia y perfección, que es precisamente el alma, es mejor y más perfecta que la de todos los demás animales—, gracias a lo cual tiene finísimo el tacto, extendido, poco más o menos, por todo el cuerpo que posee esa feliz armonía; de modo que en los hombres parece ser signo de una buena naturaleza una innata finura del tacto), en el olfato, sin embargo, estamos lejos de ese refinamiento. Y es que no reconocemos todas las diferencias de los objetos olorosos, ni los denominamos por la diferencia que les es propia, sino que, vinculando esas diferencias a los sabores, los olores ligados a los sabores dulces los llamamos también a ellos dulces, aquellos de los sabores picantes los llamamos picantes, y así en los demás casos.

Como, además, el oído y la vista son capaces de discernir no sólo, respectivamente, los objetos audibles y los visibles, sino también las privaciones opuestas a ellos (al oído pertenece, en efecto, el discernir aquello que es inaudible en tanto que tal, y a la vista, aquello que no es visible: no hay otro sentido que discierna la oscuridad si no es la vista), así también el olfato discierne ya sea lo oloroso, ya sea lo inodoro por privación. Porque todo sentido discierne también la privación opuesta al propio sensible[184]. El olfato tiene esta semejanza con la vista y con el oído; a saber, que actúa a través de un medio externo que es el aire o el agua[185]: éstos, como son transparentes y atravesables por el sonido, así son también permeables a los olores y, gracias a una peculiar potencia que está en ellos, hacen de transmisión para cada uno de aquellos sensibles; y es que también los animales acuáticos advierten los olores; por ejemplo, se dirigen desde lejos al alimento, que emite un ligero olor. Por otro lado, los hombres y en general los seres que respiran huelen mediante la respiración: la respiración provoca la apertura y el alargamiento del órgano del olfato, que hasta ese momento estaba recogido y cerrado, como ocurre en el caso de los ojos que se dan en los animales dotados de párpados. En los seres que no respiran no ocurre así porque ellos tienen los canales del olfato privados de cobertura, como ocurre en los ojos de los animales que tienen los ojos duros.

Ahora bien, como el sabor pertenece a aquello que es húmedo y se da en lo húmedo (no puede darse percepción del sabor si primeramente no ha estado humedecido aquello en lo que está el sabor, en el caso de que fuese seco), así también el olor pertenece a lo seco y existe en lo seco[186]. Y es que aquella naturaleza que es apta para recibir los olores y que llamamos olorosa, presente

en el aire y en el agua, es capaz de diluir y disolver lo seco dotado de sabor: una vez que esa naturaleza ha recibido esto seco provisto de sabor, deviene olorosa en acto, según aquello que hemos dicho antes. Efectivamente, ninguna cosa que no tenga sabor es olorosa: ni el fuego, ni el aire, ni el agua, ni la tierra son por sí olorosos, pues están privados de sabor. En cambio, el mar tiene olor, porque ya ha adquirido un sabor y una sequedad. Y las piedras están privadas de olor, pues no tienen un sabor, mientras que la madera es olorosa porque tiene también un sabor. En efecto, como el sabor se origina porque lo seco que es propio de la tierra se lava en el agua y padece una cocción por causa de algún calor —éste es también el origen de los sabores en los frutos, como se explicará[187]—, así también los olores se originan en el aire y en el agua, porque en ellos, en cuanto permeables al olor, se lava lo seco dotado de sabor. Lo seco de la tierra, que no tiene todavía en sí un sabor, mezclándose y lavándose en alguna medida en el agua mediante una suerte de cocción da origen a los sabores, pero los olores no los origina aquello que es seco y privado de sabor, sino lo seco ya mezclado con el agua y dotado de sabor. Efectivamente, que los olores son producidos por la humedad y por lo seco dotado de sabor (ambos se encuentran precisamente en el sabor) es claro por el hecho de que todo aquello que es oloroso tiene también algún sabor. Y es propiamente mediante el olfato como nosotros reconocemos muchas veces las cosas de sabores pútridos, quemados o ácidos, porque en los sabores tienen su origen las propiedades olorosas y por ello éstas son consiguientes a la transformación de aquéllos. De modo que será objeto del olfato la propiedad que se genera en lo húmedo por efecto de lo seco dotado de sabor en cuanto tal (estas explicaciones son desarrolladas con más extensión en el tratado *Sobre los sensibles y las sensaciones*[188]). El objeto del olfato es, por lo tanto, de esta naturaleza. Y capaz de oler es aquel ser que posee la facultad psíquica gracias a la cual, mediante un proceso de alteración y de asimilación al objeto oloroso, es apto para percibir y discernir este objeto.

El sentido o la facultad del gusto es apto para percibir y discernir los objetos degustables, es decir, los sabores; y lo que es degustable es algo tangible, pues la percepción de eso se produce mediante el tacto[189]. Por ello el acto de degustar no se realiza a través de algún intermediario que sea un cuerpo distinto del órgano del gusto y de lo degustable, pues no sucede así tampoco en el caso del tacto. El objeto degustable es precisamente el sabor, pero el sabor es húmedo, y lo húmedo es tangible (es el tacto, en efecto, lo que percibe lo húmedo), de modo que el objeto degustable es tangible. El sabor es húmedo en razón de que a esta cualidad le sirve de materia el agua, que es húmeda: nada es degustable si está privado de humedad. Pues el agua, que por sí está privada de sabor y que, porque es húmeda, padece por lo seco que está en la tierra y le es contrario, cuando se encuentra en ésta y corre a través de ella, y cuando le sobreviene una especie de cocción a causa del calor, adquiere sabor. En el origen del sabor está,

efectivamente, la filtración de lo húmedo a través de lo seco propio de la tierra a la cual se une una suerte de cocción y una condensación debida a algún calor: tomados individualmente, lo húmedo y lo seco están por sí cada uno privados de sabor, pues lo está también todo cuerpo simple, pero su mezcla, cuando se produce de la manera que se ha dicho, da origen a los sabores. En efecto, también los sabores que se cree que existen en la tierra tienen su origen por una mezcla con lo húmedo y una condensación que se produce por causa del calor: están, en efecto, también mezcladas en la tierra partes de humedad y de calor. Por ello precisamente Aristóteles definió el sabor como la propiedad que se genera en lo húmedo por efecto de lo seco presente en la tierra, y que es capaz de alterar el gusto en potencia, llevándolo al acto[190].

Puesto que aquello que es degustable es húmedo, es necesario que el órgano capaz de percibir los sabores no sea ni húmedo en acto ni incapaz de humedecerse[191], si es verdad que la percepción sensorial se produce mediante una asimilación, la asimilación, mediante una alteración, y la alteración es una transformación; y es que lo que se transforma para resultar similar a algo lleva a término esa transformación partiendo de lo disimilar. Ahora bien, la lengua tiene tal propiedad: ella, en efecto, no es por sí húmeda (si no fuera así, no percibiría una humedad ajena a la suya, pues a causa de la semejanza no sería afectada por ella; pero, no percibiendo lo húmedo, no percibiría tampoco el sabor que está en ello, si es verdad que mediante la percepción de lo húmedo se tiene la sensación de los sabores contenidos en lo húmedo), ni por otro lado es tal que no se humedezca fácilmente. Y como en el caso de los órganos de los otros sentidos el órgano es potencialmente similar al sensible, pero disimilar en acto, así es también el órgano del gusto, la lengua. Las especies de los sabores, de las que se decía que por ellas son denominadas metafóricamente también las de los olores[192], representan un caso similar a las de los colores[193]: como, en efecto, en los colores son simples el blanco y el negro, y los otros derivan de la mezcla de éstos, así también en el caso de los sabores son simples el dulce y el amargo, y de la mezcla de éstos derivan lo graso, más próximo a lo dulce, y lo salado, más próximo a lo amargo; y, además, intermedios entre éstos y derivados por su parte de la mezcla de éstos son el picante, el áspero, el astringente y el ácido. En conclusión, lo que es degustable es aquello que vuelve similar a sí en acto aquello que degusta y capaz de degustar es aquello que posee la facultad de percibir y discernir un tal objeto gracias a la semejanza con él, debida a una alteración.

Para completar el tratamiento de los sentidos queda el del tacto[194]. También el tacto es percepción y discernimiento: lo es de los objetos tangibles y se tiene cuando el que posee la facultad del tacto llega a asimilarse al objeto tangible. Pero es una cuestión controvertible si el tacto es no un solo sentido[195] sino varios, y tantos cuantos son los contrarios tangibles. Se cree, en efecto, que cada

sentido es apto para discernir una sola contrariedad: la vista el blanco y el negro y los colores intermedios entre éstos, el oído el grave y el agudo, y el gusto lo amargo y lo dulce. Pero entre los tangibles se dan varias contrariedades: lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo duro y lo blando, lo liso y lo rugoso, lo pesado y lo ligero, contrariedades que son diferentes unas de otras, y distintas; de modo que si para cada contrariedad hay un tacto capaz de discernir en particular esa contrariedad, habrán entonces varios tactos. O bien es que también en el caso de los otros sentidos es posible encontrar que el mismo sentido sabe discernir varias contrariedades. Por ejemplo, en la voz, que es objeto del oído, no hay solamente la contrariedad de agudeza y gravedad, sino también de largura y brevedad, lisura y aspereza y algunas otras de este género; y análogamente también en el color es posible encontrar diferencias semejantes. O es que estas contrariedades, la largura y la brevedad, y la lisura y la aspereza, no son sensibles particulares de la voz: se trata, en efecto, de sensibles comunes. Si es así, la dificultad suscitada seguiría vigente, y los objetos del tacto presentan también esta diferencia respecto a los sensibles de los otros sentidos, es decir, que a cada uno de éstos está sujeto un sensible solo, dotado de un nombre que le es propio (el objeto del oído es el sonido; el de la vista es el color; el del gusto, el sabor, y el del olfato, el olor), mientras que, por lo que se refiere al tacto, no está claro que sea uno solo el objeto al cual son inherentes las contrariedades tangibles. Pues *tangible* no es el nombre del objeto, sino de la relación, como lo *visible*, como lo *audible*; de los objetos son nombres *color* y *sonido*, mientras que de lo tangible no existe un nombre único propio de él. O bien tampoco en el caso de los objetos visibles es posible comprenderlos con un solo nombre, si es verdad que visibles son los colores y «aquello que se puede describir mediante una definición, pero resulta que está privado de un nombre», como ha dicho Aristóteles[196]: tales son las cosas que centellean y se ven en la oscuridad.

Se podría suscitar a propósito del tacto también esta dificultad: ¿acaso es la carne la que percibe los tangibles y la que tiene en sí la facultad del tacto, o es alguna otra cosa, en el interior, la que es capaz de percibir los tangibles[197]? Y es que no es prueba suficiente de que la facultad del tacto resida en la carne el hecho de que la sensación se tenga de inmediato a que el objeto toque la carne, y ello porque si uno extendiese desde el exterior una membrana que rodeara la carne, tendría la sensación de inmediato a haber tocado, a pesar de que la membrana no sea parte de la carne ni posea la facultad de la percepción. Y aún con una mayor inmediatez advertiríamos la sensación a través de esa membrana si ésta resultara connatural, como es connatural precisamente la carne. Por lo tanto, no podrá parecer prueba suficiente de que la carne posea la percepción el hecho de que ella perciba de inmediato a que algo la toque. Por lo tanto, quizá sea más verdadero no pronunciarse ni en la dirección de que el sentido del tacto resida en la carne, ni en la dirección de que la carne sea intermediaria de la

misma manera que el aire y el agua, sino decir que la carne es el órgano del sentido correspondiente a los oídos y a los ojos y a la nariz, mientras que el cuerpo que posee la facultad de sentir los tangibles está en el interior y es, por el substrato, lo mismo en todos los sentidos. Como, en efecto, en ellos la sensación se tiene —como es conocido— cuando ⟨aquello⟩ en lo que reside en primera instancia la facultad sensitiva recibe una afección del órgano del sentido, así también, recibiendo una afección de la carne, una de las partes que están en nosotros llega a ser causa de la sensación. Ahora bien, por un lado, la carne recibe una afección del objeto sensible que ella toca, mientras que el ojo es afectado sin tocar directamente el objeto, sino a través de un medio transparente; y análogamente también cada uno de los otros sentidos. Y, por otro lado, la sensación del tacto es simultánea a la afección de la carne, como la vista es simultánea a la afección que los ojos reciben de lo transparente: la sensación, en efecto, es simultánea a la afección de los órganos. Sin embargo, si la sensación del tacto se tiene cuando la carne recibe una afección directamente del objeto tangible, no por eso en el momento de la sensación los objetos están puestos en contacto directo con aquello que tiene la facultad de sentir: se ha admitido, efectivamente, que la facultad de sentir no reside en la carne, sino que ésta es un órgano. En todo caso, se daría esta diferencia, a saber, que en el caso de los otros sentidos la sensación no se produce cuando los objetos son puestos sobre los órganos del sentido (se necesita, en efecto, de algún otro intermediario), mientras que en el caso del tacto es ciertamente imposible poner los objetos tangibles directamente sobre aquello que tiene la facultad de sentir, y, sin embargo, cuando los objetos son puestos sobre el órgano, que es la carne, se tiene la sensación, y ello porque este sentido no tiene necesidad de otro medio. ¿O quizá también en el caso del tacto el órgano del sentido es alguna otra cosa distinta de la carne y correspondiente al ojo, que es el órgano de la vista? Parece, en efecto, que Aristóteles dice algo de esta clase[198].

Del hecho, pues, de que el medio a través del cual se tiene la percepción de los objetos tangibles en el caso del tacto sea connatural a aquello que percibe (tal es, en efecto, la carne), mientras que en el caso de los otros sentidos es externo y está separado, la causa será que en los otros sentidos sus sensibles son aptos para mover un cuerpo intermedio separado (precisamente cuando ellos son puestos directamente sobre los órganos del sentido no son capaces de moverlos, de modo que los órganos son del mismo género que los medios externos a través de los cuales el movimiento proveniente de los sensibles se realiza en ellos), mientras que los objetos del tacto son capaces de mover directamente el órgano del sentido, que nos es connatural. La causa de esta diferencia es, por otra parte, que los animales más perfectos necesitan no sólo tener la sensación de los objetos próximos y en contacto con ellos, sino también de los alejados. El tacto es capaz de percibir los objetos próximos, pero la percepción de los alejados no se

produce mediante el tacto; de otra manera, también estos objetos deberían estar próximos, pues es propio de cosas próximas el que sean tocadas. Por lo tanto, el movimiento proveniente de los alejados se produce a través de un determinado medio: sólo de esta manera era posible percibir los objetos no próximos. Por lo demás, es imposible que el cuerpo del animal esté constituido de los elementos a través de los cuales se tiene la percepción de aquellos objetos, porque la percepción de aquéllos se produce mediante cuerpos simples, esto es o bien a través del agua, o bien a través del aire; y no es posible de otra forma, como se ha demostrado en el tratado *Sobre la sensación y los sensibles*[199]. Ahora bien, no puede existir un animal hecho de aire ni de agua: el cuerpo del animal es sólido y compuesto, tal cual es la carne o aquello que se corresponde a la carne. Y la percepción de los tangibles se produce a través de un cuerpo de esta naturaleza.

Así es que tangibles son las diferencias de los cuerpos en tanto que cuerpos: son la sequedad y la humedad, la calidez y la frialdad. Estas diferencias, en efecto, definen los cuerpos primeros. También las otras contrariedades tangibles pueden ser remitidas a estas primeras, como Aristóteles demostró en el tratado *Sobre la generación y la corrupción*[200]. El órgano sensorial que las percibe, en el cual reside esta facultad, es la parte que, dado que posee una tal facultad, es capaz de percibirlas asimilándose a ellas. Puesto que, por otro lado, también el tacto implica un padecer, y lo similar no padece por causa de lo similar[201], y puesto que el cuerpo que tiene la facultad del tacto debe poseer algunas de las contrariedades tangibles en cuanto que es propiamente un cuerpo, él, entonces, no percibe los cuerpos que poseen en grado igual al suyo algunas de las contrariedades tangibles, sino que percibe aquellos cuerpos que las tienen en defecto o en exceso: en realidad será afectado entonces por causa de éstos en tanto que disímiles, y se verá alterado. Por ello, también estará correctamente dicho que el sentido es un término medio de la contrariedad que está en los sensibles; pues el medio es capaz de discernir cada uno de los dos extremos en cuanto deviene, respecto a cada uno de ellos, otro extremo y un contrario, y por esta razón se transforma en aquél (el cambio, en efecto, se produce hacia los contrarios). En el caso del tacto esto es necesario, pero no tanto en los otros sentidos por el hecho de que los órganos de éstos no poseen necesariamente en su entidad cada uno de los sensibles a cuyo servicio están como informadores. Ni la pupila, que es de agua, tiene necesariamente un color propio, ni el oído, que por su parte es de aire, necesariamente tiene en sí un sonido, ni el olfato posee necesariamente algún olor innato. Y si estos sentidos tuviesen en sí algunos de los sensibles que perciben, entonces también ellos serían un término medio análogamente al tacto: no percibirían las contrariedades semejantes a las que ellos tienen, sino aquellas que se dan en exceso o en defecto.

Entre los sentidos, el más indispensable es el tacto, además del gusto: no

puede existir un animal sin ellos. Los otros contribuyen a asegurar a quien los posee no tanto el ser, sino un cierto modo de ser[202]. Esto es claro, ya sea por el hecho de que muchos animales no poseen algunos de estos sentidos, ya sea por el hecho de que también los animales que los poseen pueden sobrevivir si se ven privados de ellos.

60 Se ha dicho a grandes rasgos cuál es cada uno de los cinco sentidos y qué objeto tiene cada uno y cómo se produce la percepción y el discernimiento del objeto propio de cada uno de ellos. Con la voluntad de resumir sumariamente a propósito de la sensación, es verdadero decir que es una facultad del alma, la 5 cual, mediante órganos sensoriales, es apta para recibir y discernir las formas sensibles separadamente de la materia que les sirve de substrato. El órgano primero de la sensación, en el cual reside la mencionada facultad psíquica, es, en efecto, un cuerpo, pero no es capaz de percibir en cuanto cuerpo, sino gracias a la facultad que posee[203], porque la sensación no es un tamaño, sino la razón y la forma del tal tamaño. Y los excesos de los sensibles destruyen los sentidos, 10 pues destruyen la proporción del cuerpo del cual son formas las facultades sensitivas: al destruirse la proporción en ese cuerpo, resulta destruida también la forma que a ella está ligada. Ahora bien, esa proporción de los sentidos resulta destruida por un movimiento muy fuerte, así como también la armonía de las cuerdas es destruida por un golpe y por un movimiento excesivamente violento.

15 Cada sentido es, pues, sentido del sensible que a él le corresponde y que reside en el órgano sensorial no en tanto que éste es un cuerpo, sino en tanto que posee aquella facultad determinada, como he dicho[204], y discierne las diferencias del objeto sensible que le corresponde a él. No hay, en efecto, otro sentido que sea capaz de discernir las diferencias en los colores excepto la vista, ni hay otro para la diferenciación de los sonidos excepto el oído, y el mismo discurso vale también para los otros sentidos. Pero, puesto que es mediante sentidos diferentes como discriminamos unos con respecto a otros los sensibles 20 y como percibimos sus diferencias —la diferencia que se da entre lo dulce y lo blanco corresponde a la sensación el discernirla, pues ambos son sensibles—, alguien podría entonces proponer la cuestión de qué es eso que discierne las diferencias de estos sensibles. Y es que no podrán ser instancias separadas con relación a los diferentes sentidos las destinadas a discernir las diferencias de los objetos sensibles, porque ambos sensibles deben ser conocidos por una sola instancia: así precisamente se podrá saber que lo dulce es distinto de lo blanco. 25 Decir, en efecto, que las facultades que perciben cada uno de aquellos sensibles y reconocen las diferencias propias de cada uno de ellos están separadas y son diferentes sería igual que decir que, dados dos objetos sensibles, si tu percibes **61** uno y yo el otro, cada uno de nosotros conoce la diferencia ⟨del sensible⟩ que él mismo ha percibido respecto a aquella del sensible que no él, sino la otra persona ha percibido. Es necesario, en realidad, que sea algo único lo destinado

a declarar que esta cosa es distinta de aquélla[205]. Y ciertamente también aquello que enjuicia la diferencia de los sensibles con respecto a los inteligibles es una sola instancia: el intelecto. Él, en efecto, lo piensa todo y discierne en qué consiste el ser para cada ente[206]. Porque las diferencias de los sensibles en tanto que sensibles corresponde precisamente a la sensación el discernirlas, pero la diferencia sustancial de los sensibles entre ellos y su diferencia respecto a los inteligibles por naturaleza propia la discierne el intelecto que las piensa. No es, pues, posible que sean sentidos separados y diferentes los destinados a discernir las diferencias de los sensibles de especie diversa. Pero tampoco es posible que las diferencias de tales sensibles sean conocidas en un tiempo diverso, como sí lo es conocer que lo dulce es distinto de lo blanco percibiendo ahora lo dulce, y percibiendo después que lo blanco es distinto de lo dulce dado que se percibe en ese momento lo blanco, de modo que es efectivamente la misma instancia la que puede percibir las diferencias sensibles entre lo dulce y lo blanco, pero no al mismo tiempo sino de manera sucesiva. Como, en efecto, debe existir una única instancia destinada a decir que lo blanco y lo dulce son diversos, así también cuando dice que el primero es distinto del segundo, al mismo tiempo debe decir también que el segundo es distinto del primero, y no debe decir solamente que estos dos difieren entre sí, sino también que difieren ahora, pues ahora es cuando dice que difieren ahora: *decir* equivale para esta instancia a *percibir*. Pero si es así, percibirá aquellos objetos simultáneamente y en el mismo tiempo[207].

Sin embargo, parece imposible que una cosa que es numéricamente una sola se mueva en un tiempo único e indivisible con varios y diversos movimientos, o incluso contrarios, y que se asimile a la vez a varios objetos. Ahora bien, éste será el resultado si la sensación se produce así como se ha dicho primeramente, y si los movimientos provenientes de los sensibles contrarios son contrarios. Por otro lado, de esta manera la dificultad no está sólo en el hecho de que sea uno solo el sentido que discierne los sensibles específicamente diversos, sino mucho más ahora a propósito de los sensibles de un único sentido. Tomemos el ejemplo de los colores que son perceptibles para la vista: ¿cómo podrá ésta discernir la diferencia de lo blanco con lo negro, si es verdad que ella ha de tener la percepción de ambos al mismo tiempo y la percepción se produce mediante la asimilación a los sensibles, pero es imposible que la misma cosa se vuelve instantáneamente similar a los contrarios[208]? O bien, si la vista fuera movida de tal manera que padeciera y recibiera lo blanco y lo negro, entonces acogería al mismo tiempo los contrarios, lo cual es imposible. Pero si, por el contrario, es otro el modo mediante el cual la sensación es movida por los sensibles y no se da que los órganos del sentido reciban las afecciones en calidad de materia de los sensibles, entonces no nos encontraríamos con la misma dificultad. Que, en efecto, la vista no recibe las afecciones en calidad de materia es cosa evidente, pues vemos que el ojo no deviene negro o blanco cuando percibe esos colores.

Pero tampoco el aire iluminado, aunque le sirva a la vista para percibir los colores, cumple esta función siendo él mismo movido primitivamente por los colores y deviniendo él mismo negro o blanco. Efectivamente, nada impide que un hombre perciba a través de un mismo medio lo negro, y otro hombre, lo blanco, cuando, puestos el objeto blanco y el negro en frente de los dos que los ven, cada uno de éstos mira no el color que está puesto delante de él, sino aquel 10 que está delante del otro. Y tampoco en el caso de que un hombre blanco y uno negro se miren el uno al otro, el aire interpuesto se ve impedido de servir instantáneamente a ambos, y ello porque él no es movido por aquellos colores de tal manera que sea afectado y llegue a ser como su materia. Tampoco los colores que aparecen en los espejos o en el agua vuelven a estos cuerpos tales cuales 15 ellos son: es un hecho que en ambos casos el movimiento que llega a ellos del objeto sensible cesa instantáneamente cuando el sensible no esté presente. Por lo tanto, si en el caso de los órganos sensoriales las afecciones vienen de este modo al cuerpo que posee la sensación, la facultad sensible que percibe todos los objetos sensibles, pero no los percibe todos mediante los mismos órganos —esa 20 facultad que llamamos también sentido común—, podrá discernir cada uno de esos sensibles cuando se presentan, y conocer las diferencias de unos respecto a los otros no en un tiempo divisible, sino en uno único y continuo. Parece que el **63** cuerpo dotado de una facultad psíquica, movido de este modo también cuando el sensible ha desaparecido, conserva todavía[209], gracias a la imaginación, una determinada huella del movimiento recibido desde aquél; y esto aunque el objeto sensible no esté presente. Por ejemplo, aquellos que perciben objetos de un blanco intensísimo conservan en el ojo ciertos residuos del movimiento proveniente de esos objetos aunque no estén ya presentes[210], y es que el movimiento proveniente de los sensibles no es el mismo para los seres inanimados que para los animados. 5

O bien será que el sentido común podrá conocer simultáneamente las diferencias de los distintos objetos sensibles de esta forma, es decir, si el órgano del sentido es de algún modo uno solo, pero de otro modo es plural y diferenciado. Como, en efecto, en un círculo las rectas conducidas desde su circunferencia para unirse conjuntamente al centro, siendo muchas, son todas en su término la misma, pues sus términos coinciden con el centro del círculo y este 10 término es uno y muchos —muchos en cuanto es término de muchas y diversas rectas, uno en cuanto todos los términos coinciden entre sí—, de esta manera es necesario creer que el sentido común posee también unidad y pluralidad. Por el hecho de que la facultad sensitiva es el término de cada uno de los movimientos que vienen de los sensibles, mediante los órganos sensoriales, al órgano último 15 de la sensación (hasta éste y hacia éste llega, en efecto, la transmisión de las afecciones de los sensibles mediante los órganos del sentido), ella será múltiple haciendo las veces de término de muchos y diversos movimientos; pero en

cuanto que es una facultad incorpórea, y es igualmente la misma facultad en la totalidad del órgano último del sentido y en cada una de sus partes, será indivisible y una. Por lo tanto, la facultad sensitiva es una y no es una. Precisamente en cuanto que no es una, sino muchas, percibirá simultáneamente objetos múltiples y diversos, pues padeciendo el órgano del sentido en cada una de sus partes, ella advierte las afecciones por el hecho de que es facultad y término de cada parte; pero, en tanto que todos los términos son uno y el mismo (pues el término en el que coincide el movimiento proveniente de un solo órgano sensorial es también aquél al que van a coincidir igualmente los términos de los otros movimientos), y en tanto que en su unidad discierne las diferencias de todos aquellos sensibles, cuando los movimientos provenientes de ellos son simultáneos, de esta forma, siendo una sola cosa e indivisible, en un tiempo indivisible y continuo podrá conocer las diferencias de los sensibles de género distinto.

64 Como en el caso de los sensibles de género distinto la facultad sensitiva discierne de esta manera simultánea los diferentes sensibles, pues es ella la que posee al mismo tiempo las formas de todas las cosas, siendo el término de los órganos sensoriales que le transmiten las afecciones provenientes de los objetos sensibles, así discierne también las diferencias de los contrarios cuya percepción se produce mediante un solo órgano. Pues también en el caso de éstos el órgano será capaz de recibir simultáneamente las afecciones de los sensibles contrarios en partes distintas entre sí, desde el momento en que no es posible que las afecciones contrarias se encuentren a la vez en el mismo sujeto. Ahora bien, puesto que el órgano sensorial es afectado según partes diversas por obra de los sensibles contrarios, y así como padece transmite sus afecciones al órgano último de la sensación, y puesto que también éste padece de manera aproximadamente similar según sus partes diversas, la facultad, que es la misma y una sola en la totalidad del órgano sensorial y en cada una de sus partes, percibe y discierne simultáneamente los contrarios. Si, en efecto, en el hecho de padecer es imposible que al mismo sujeto se adhieran de forma simultánea los contrarios, no es, por el contrario, así también en el juicio sobre ellos. Pues un juicio referido a contrarios, cuando discierne esos contrarios, no es contradictorio, mientras que es notoriamente imposible que los contrarios se encuentren a la vez en el mismo sujeto; en realidad, contradicción en el juicio no es decir que los contrarios son contrarios, sino decir que la misma cosa es simultáneamente los contrarios. Por ello es imposible que a quien discierne le suceda lo siguiente: decir al mismo tiempo que la misma cosa es blanca y negra; pero discernir que los contrarios son contrarios no es imposible. En todo caso, la facultad sensitiva discierne simultáneamente que los contrarios son contrarios por la razón de que el órgano último del sentido, del cual ella es facultad, padece según partes diferentes y le transmite a esta facultad las formas de los sensibles

contrarios. La misma facultad, en caso de que el órgano padezca en relación a un solo y desde un solo sensible, discierne este sensible, y en caso de que el órgano padezca en relación a más sensibles, discierne estos sensibles. Y es que ella discierne simultáneamente acerca de aquellos sensibles de los cuales el órgano del sentido capta en el mismo tiempo las formas[211]. Y se ha dicho anteriormente cómo es posible que el órgano del sentido capte al mismo tiempo ya las formas diversas, ya los contrarios.

Con este sentido común nosotros sentimos también que estamos viendo y oyendo y percibiendo con cada uno de los sentidos particulares; porque quien ve tiene la sensación de que está viendo, y quien oye, de que está oyendo[212]. Es, en efecto, cierto que no es con otra facultad distinta del sentido con la que nosotros tenemos la sensación de que estamos percibiendo: ciertamente, no vemos que vemos, ni oímos que oímos, pues ni el ver es visible, ni el oír audible, sino que esta actividad pertenece al sentido primero y soberano, que se denomina *común*, del cual depende en aquellos que perciben la conciencia de la percepción. Mediante este sentido se tiene también la percepción de los denominados *sensibles comunes*[213]. Cada uno de éstos, en efecto, es transmitido conjuntamente con los sensibles propios de cada sentido mediante los órganos propios de éstos: la vista es movida por un color, que, por lo demás, está unido a un tamaño, a una figura, a un movimiento o al reposo, a un número, a una distancia[214]; ella, por lo tanto, transmite conjuntamente con los colores también los movimientos provenientes de aquellas cosas a las cuales está unido el color que la ha movido. Además, la facultad capaz de discernir los colores no discierne también acerca de estos sensibles comunes, sino que el juicio sobre éstos es función propia del sentido común. Que, en efecto, no esté la vista destinada a discernirlos es claro por el hecho de que ellos subsisten no sólo en concomitancia con los colores, sino también con los sonidos y con los sensibles pertenecientes a los otros sentidos. Esto desmiente que los sensibles comunes sean visibles, o audibles, o sensibles propios de cada uno de los otros sentidos distintos de los señalados.

Por otro lado, que existen solamente los cinco sentidos de los que ya hemos hablado y ninguno otro además de éstos se demostraría también por el hecho de que no puede existir ningún órgano sensorial distinto de aquellos que se dan en los animales perfectos; mientras que, si faltara algún sentido, debería faltar también un órgano, como ha mostrado Aristóteles en el libro tercero *Acerca del alma*[215]. Y podría demostrarse también con el argumento de que todo sentido está en un animal y ningún animal tiene otro sentido que aquellos ya examinados; e incluso con el argumento de que la más perfecta de entre las facultades psíquicas es la racional y las facultades más perfectas presuponen las inferiores ya totalmente completas: de modo que los seres que poseen la facultad racional tienen primariamente la sensitiva completa.

Capaz de discernir es también la facultad imaginativa del alma, la cual es una de aquellas facultades gracias a las cuales se dice que estamos en la verdad o en la falsedad[216]. Hay, en efecto, imaginación verdadera y falsa, como también ocurre con la sensación, y los animales hacen o padecen muchas cosas en virtud de la imaginación. Ahora bien, se dice que estamos en la verdad gracias a la sensación, a la opinión, a la ciencia y al intelecto. Entre estas facultades, la sensación es, como se ha dicho, la facultad capaz de recibir y de discernir las formas presentes en los objetos sensibles separadamente de la materia que es su substrato; en la percepción de los sensibles propios ella es verdadera la mayor parte de las veces. La opinión, por otro lado, es la creencia acerca de aquellas cosas que pueden ser también de otra manera[217]. Y la ciencia es el silogismo apodíctico o el conocimiento de la causa de aquello que es objeto de la ciencia, en tanto que ésa es la causa de ese objeto y que éste no puede ser de otra manera[218]. El intelecto, por su parte, es la facultad capaz de tomar las formas separadas de la materia, o bien la facultad por la cual alcanzamos la verdad acerca de los principios indemostrables[219]. Sin embargo, la imaginación no es idéntica a alguna de estas facultades, en caso de que se hable de imaginación en sentido estricto y propio: ella es una especie de movimiento gracias al cual decimos que una imagen se forma en nuestra alma[220]; y es que, en realidad, con mucha frecuencia usamos metafóricamente el término *imaginación* para todas las facultades antes referidas: hablamos, en efecto, de imaginación ya sea en el caso de la sensación, ya sea en el caso de la opinión, ya sea en el de la ciencia, ya sea en el del intelecto. Así es que tal imaginación se distingue de la sensación por el hecho de que ésta es de objetos sensibles presentes, mientras que la imaginación se tiene también de objeto no presentes; y por el hecho de que la sensación se produce en estado de vigilia mientras que la imaginación, por el contrario, se da también cuando dormimos. Por otro lado, la sensación no depende de nosotros (no depende, en efecto, de nosotros percibir cuando los objetos sensibles no están presentes), mientras que la imaginación está también en nuestro poder; depende precisamente de nosotros tomar la representación[221] de algún objeto aunque no esté presente. Además, todos los animales poseen sensación, pero no parece que todos dispongan de imaginación, por ejemplo, no parecen tenerla, entre los animales marinos, las ostras ni los gusanos. Además, la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera, pero las representaciones en su mayor parte son falsas. Que la sensación y la imaginación no son la misma cosa es evidente también por el hecho de que, cuando percibimos con precisión algo, no se dice que tengamos la representación de ello, mientras que cuando percibimos confusamente algo decimos que lo imaginamos. A pesar de todo, si fueran idénticas, la sensación más intensa debería ser una representación más intensa, y la sensación más precisa, también una representación más precisa. Por otro lado, la imaginación no es idéntica

tampoco a la ciencia y al intelecto, pues la ciencia y el intelecto son siempre verdaderos, mientras que las representaciones en su mayor parte son falsas[222]. Incluso la ciencia y el intelecto, como también, por lo demás, la sabiduría, se encuentran sólo en los seres racionales, la imaginación por su parte también se da en los irracionales. Y por el hecho de que haya una imaginación verdadera o falsa, se podría entonces creer que ella es idéntica a la opinión, porque también entre las opiniones algunas son verdaderas; otras, falsas. Pero las cosas tampoco son así. La opinión, en efecto, viene siempre seguida de convicción (quien opina en torno a algo da, en todo caso, también el asentimiento a que la cosa sea así; efectivamente, la opinión en torno a algo es asentir a que la cosa sea así, y el asentimiento está acompañado de convicción, pues la opinión es un asentimiento racional y está acompañado de discernimiento), mientras que no toda representación está acompañada de convicción. De hecho, muchos de los animales irracionales tienen imaginación, pero ninguno tiene convicción; y si no tienen convicción, tampoco tienen el asentimiento que va acompañado de discernimiento[223]. Por otro lado, toda opinión consiste en una composición (pues es afirmativa o negativa), pero no toda representación es así[224]. Por ello lo verdadero y lo falso no están en los mismos términos en ambas instancias, como tampoco lo están en la sensación y en la opinión. Si, pues, la imaginación no es ninguna de estas facultades, dado que a ella no la acompañan ni los caracteres propios de la sensación, ni los de la opinión, ni los de la ciencia, ni los del intelecto, es evidente que ella tampoco resultará de la composición de sensación y opinión, como creen algunos[225]. Y es que los caracteres propios de cada una de estas dos acompañarían también a la imaginación, pues aquello que **68** está compuesto de otras cosas obtiene de éstas una naturaleza determinada, dado que sus componentes subsisten en eso. La composición no es, en efecto, la misma cosa que la mezcla. Aquello que resulta de la mezcla de otras cosas existe a partir de esas cosas, pero no se identifica con ellas; el compuesto, por el contrario, es aquellas mismas cosas con una cierta disposición y un orden.

Qué cosa sea entonces la imaginación lo podremos conocer de esta manera: es necesario pensar que a partir de la actividad sobre los sensibles se forma en nosotros, en el órgano primero de la sensación (esto es, aquel cuerpo en el que reside la facultad sensitiva del alma), como una impronta y una reproducción pictórica que es una suerte de residuo[226] del movimiento producido por el sensible, y que permanece y se conserva también cuando el objeto no está ya presente; es casi como una copia del sensible, y, al conservarse, deviene en nosotros también causa de la memoria. Ahora bien, a un residuo de esta naturaleza y esta especie de impronta lo llaman imaginación; por ello, en otro sentido, definen la imaginación como «una impresión en el alma» y «una impresión en lo hegemónico[227]». Pero se entiende que la imaginación no es la impronta por sí sola, sino la actividad de la facultad imaginativa sobre esa

impronta. Si, en efecto, la imaginación fuera directamente la impronta, nos encontraríamos imaginando también sin ejercitar ninguna actividad sobre aquella impronta, sino simplemente teniéndola, y tendríamos al mismo tiempo varias imaginaciones, es decir, tantas cuantas son aquellas cosas de las que conservamos la impronta. Por otro lado, o llaman imaginación a la impronta que se está produciendo, o a aquella que ya se ha producido y existe. Sin embargo, si se entiende que es aquella que se está produciendo, entonces se dirá que la imaginación es la sensación en acto: es ésta, en efecto, la que genera la impronta. Ahora bien, se tienen imaginaciones también sin la actividad de los sentidos. Y si se entiende que es la impronta ya producida y que se conserva, se dirá que la imaginación es la memoria. Sin embargo, las cosas serán igual que como son en el caso de la sensación: como en ésta hay un objeto sensible, hay por otro lado una facultad sensitiva ⟨y⟩ hay también una actividad de la facultad sobre el objeto, actividad que llamamos sensación (lo mismo se da también en el caso del pensamiento: inteligible es el objeto; intelecto, la facultad; pensamiento, la actividad del intelecto sobre el inteligible), así es necesario considerar que ocurre también en el caso de la imaginación: hay de una parte un objeto imaginable (el cual será el residuo proveniente de la sensación en acto, análogo al sensible y al inteligible); de otra parte, una facultad imaginativa, también ella análoga a la facultad sensitiva y al intelecto; y finalmente está la representación, análoga a la sensación y al pensamiento, y es una actividad de la facultad imaginativa en torno a los objetos de la imaginación. Los objetos de la facultad imaginativa son los residuos provenientes de la sensación en acto: son, por decirlo así, unos sensibles internos, tal como los sensibles que se encuentran en el exterior están al servicio de la facultad sensitiva. Dichos residuos son denominados *sensación en acto*, pues éstos son los productos de la actividad perceptiva y el percibir en acto equivale al recibir en sí esta impronta de los objetos sensibles que están en el exterior. Y la facultad imaginativa es idéntica en el substrato a la sensitiva, pero se diferencia en la definición[228]. Es, en efecto, sensitiva en cuanto que es apta para percibir sólo los objetos sensibles separados del cuerpo que la posee y que están presentes; es imaginativa en cuanto que, como aquella otra es activa en relación a los sensibles externos, así ésta es activa en relación a los objetos imaginables que se encuentran en el cuerpo que la posee como sus propios objetos sensibles, aunque los objetos sensibles no estén ya presentes. Porque cuando es activa ante los objetos sensibles presentes es sensación: la actividad del alma sensitiva que, en presencia del objeto sensible, se produce en el cuerpo capaz de sentir y que tiene por objeto el ⟨movimiento⟩ transmitido por el órgano del sentido es sensación. Precisamente por eso parece que la sensación y la imaginación son la misma cosa. Cuando, por el contrario, no estando ya presente el objeto sensible, la actividad del alma sensitiva tiene por objeto el residuo originario de la sensación

en acto, como si fuera una suerte de sensible, entonces es imaginación. En cuanto a la actividad concerniente a este mismo residuo, cuando venga considerándolo no puramente como tal, sino también como generado de otra cosa, es o bien memoria o bien reminiscencia[229]. De la diferencia entre ellas se ha hablado en otro lugar. Ahora refirámonos a la imaginación. 20

Ya que es posible que una cosa movida por otra a su vez mueva a otra (el bastón, pongamos por caso, mueve la piedra al ser él mismo movido por otra cosa), también el órgano primero de la sensación, movido por los objetos sensibles en virtud de la actividad que ejerce sobre ellos, a su vez mueve al alma imaginativa mediante el movimiento producido en él por aquéllos, tal como los objetos sensibles mueven al alma sensitiva, y de manera más o menos similar a 25 éstos pone en movimiento también a las representaciones que nacen en nosotros de un rediseño[230] y a aquellas provenientes de sensibles no presentes. Asimismo, estas imágenes, en efecto, se forman por haber habido alguna sensación de aquellos objetos: de modo que ellas mueven también en cuanto **70** derivadas de la sensación en acto. Por ello la definición de la imaginación será ésta: «un movimiento producido por la sensación en acto[231]», pues el que dice «impresión en lo hegemónico» pone la imaginación en el residuo, no en la actividad sobre éste. La actividad, esto es, la imaginación que tiene por objeto el 5 residuo conservado a partir de un sensible por sí contendrá la verdad y el error similarmente a la sensación desde la que se origina[232]. Por esta razón la parte más numerosa de las representaciones de tal naturaleza y relativas a tal clase de objetos es verdadera; pero aquellas relativas a los residuos provenientes de los sensibles comunes y de los sensibles por accidente tienen mucho de falso por el 10 hecho de que también los sentidos se engañan sobre tales objetos y las representaciones consecuentes a estas sensaciones es natural que contengan también ellas mucho de falso. Las representaciones que nacen, en efecto, de residuos, pero que no están completamente conservados y, es más, son reimpresos por la imaginación, contienen mucho de falso. Por lo demás, incluso respecto a los sensibles por sí aquellas representaciones que se forman de esta 15 manera son falsas, pues la facultad imaginativa es movida por residuos que muestran como presentes objetos que están ausentes y que no muestran los objetos tal y como son: así son, por ejemplo, las representaciones de los que duermen y todas aquellas que, como he dicho, nacen en ellos por una especie de rediseño. Tales son igualmente las representaciones de los dementes; también estas representaciones tienen su principio en algún residuo producido por la 20 sensación en acto. Y la causa del error que nace en la actividad concerniente a este residuo es debida o a la figura, o al tamaño, o al color, o a alguna otra cualidad, o al movimiento, o al lugar, o al número, o a la composición. Es, pues, imaginación verdadera aquella que se ejerce sobre un residuo que es producido por algo que existe y es tal cual la cosa es, y que se conserva así cuando la 25

imaginación se aplica a él[233]. Es falsa, por el contrario, aquella que se ejerce sobre residuos provenientes de algo que no existe, tal como son las representaciones que se producen en el sueño: proceden de objetos sensibles ausentes que parecen presentes. Por otro lado, son falsas también las representaciones provenientes de objetos presentes, pero que no se manifiestan tal como ellos son. Y es que representación falsa es aquella que no se corresponde con el objeto que aparece, como es falsa también la opinión contra la cual testimonia el objeto del cual se opina. Y una representación es verdadera o falsa según esté dispuesta en relación con el objeto del cual sea representación.

Algunas representaciones son vagas; otras, precisas, como se produce también en el caso de las sensaciones. Vagas son aquellas superficiales y que no albergan nada de comprehensivo ni indican distintamente las diferencias del objeto imaginado; precisas son las que poseen las características opuestas. Tales representaciones son igualmente verdaderas o falsas, pues tampoco la precisión es carácter propio de una representación verdadera, ni la vaguedad lo es de una falsa: sus propiedades pueden intercambiarse. A las representaciones verdaderas y precisas estamos acostumbrados a llamarlas también *comprehensivas*[234], pues comprehensión es el asentimiento que se da a las representaciones de este género; mientras que llamamos representación *no comprehensiva* ya sea a la representación falsa, ya sea a las que son verdaderas, pero vagas. Representación *evidente* se llama a veces a aquella verdadera y precisa (esto es, a la comprehensiva), a veces, por el contrario, a aquella que es sólo precisa, porque se opone a la vaga. A la representación precisa sigue un asentimiento, a menos que por otra vía ella sea descubierta como falsa, como experimentamos en el caso de la representación de la inmovilidad de las estrellas[235], en el caso de las oquedades y las prominencias en los cuadros, y en el de las imágenes que aparecen en los espejos: desconfiamos de ellas no porque no sean precisas, sino porque otras razones tienen socavado su crédito. Y, en efecto, nosotros mismos no prestamos fe tampoco a representaciones verdaderas y precisas cuando hemos sido inducidos con anterioridad a desconfiar de ellas.

Al asentimiento a la representación le sigue una actividad práctica. Por ello los animales irracionales hacen lo que hacen siguiendo sus representaciones y a causa del asentimiento que a éstas sigue, dado que no disponen de razón. También los propios hombres siguen las representaciones, pues su intelecto está oscurecido por una pasión, por una enfermedad o por una ensoñación; y es que el animal tiene de la naturaleza el alma imaginativa, igual que la sensitiva, como una base y un principio para el discernimiento y el conocimiento de las cosas, y para elegir algunas y evitar otras. Como, en efecto, la opinión se da con vistas a alguna otra cosa (pues es propio de quien opina de tal manera o de tal otra el asentir a lo que opina o el rechazarlo), así es también la sensación y la imaginación que a ella sigue; éstas son precisamente principio de un

discernimiento y de la elección o del rechazo de las cosas. Por otro lado, el término *impronta* a propósito de la imaginación debe ser entendido en sentido más bien laxo. Porque en sentido propio es impronta aquella figura que se forma por una depresión o una prominencia, o la de aquello que se imprime en lo que recibe la impresión, como vemos en los materiales que son sellados. Sin embargo, no es de esta manera como se forman en nosotros los residuos provenientes de los sensibles, pues tampoco la percepción de los objetos sensibles se produce según una determinada figura. ¿Qué figura, en efecto, sería lo blanco, o en general el color? O ¿qué figura el olor? De modo que, por la falta de un nombre apropiado llamamos *impronta*, usando metafóricamente el término, la huella residual de los sensibles que permanece en nosotros. El asentimiento, por lo tanto, tiene detrás a la imaginación, pero no a toda, como por lo demás el impulso sigue al asentimiento, pero tampoco a todo asentimiento. Y tampoco al impulso sigue necesariamente la acción. En el animal estas cosas se siguen según este orden: sensación, imaginación, asentimiento, impulso y acción[236]. De modo que no parece ni que a toda sensación le siga la imaginación (si es que se concede que no todos los animales poseen imaginación), ni que a toda imaginación le siga el asentimiento (pues no asentimos a que el sol sea de la medida de un pie[237], aunque captemos esta representación sobre ello; y análogamente no asentimos tampoco a alguna otra de las cosas que son oscuras), ni parece que a todo asentimiento le siga un impulso; quien asiente a algo en tanto que blanco no por eso experimenta ya un impulso hacia eso mismo, ni tampoco sigue un impulso a los asentimientos que se dan a los objetos matemáticos; efectivamente, el asentir a que la diagonal es inconmensurable respecto al lado no es capaz de mover ningún impulso. O bien es que los asentimientos de este género no implican representaciones, pues tampoco las ciencias son representaciones[238]. De modo que, cuando asentimos a que Sócrates es aquel que se acerca, ciertamente no experimentamos un impulso hacia algo, pues es el asentimiento a cosas no presentes en cuanto dignas de elección lo que resulta ser el impulso y la misma cosa es también el deseo. No obstante, hay casos en los cuales, experimentando un impulso hacia algo, no actuamos por el hecho de que la voluntad no se manifiesta de acuerdo. El nombre de *imaginación* deriva de la sensación, a la cual aquélla también debe su existencia. Pues se cree que el más importante de los sentidos es la vista, y la actividad de ésta depende de la luz, ya que sin la luz es imposible que se dé la vista en acto. Y de aquello que es causa de la actividad del más importante de los sentidos, es decir, la luz, viene precisamente el nombre de *imaginación*[239]. Ahora bien, el asentimiento que se dirige a los hechos elementales, es decir, a que una cosa existe o no existe, no está en nuestro poder (un asentimiento semejante, en realidad, tiene detrás a la sensación y a la imaginación). Por el contrario, aquel que concierne a aquello que se debe hacer o no se debe hacer

(asentimiento del cual es causa la razón) depende de nosotros. En efecto, está en nuestro poder elegir mediante la deliberación una cosa y asentir a ella. Se podría decir de este asentimiento que ya no nace de una representación.

Se ha dicho, pues, cuáles son las facultades del alma irracional capaces de discernimiento: tales son la facultad sensitiva y la imaginativa, puesto que la facultad racional e intelectiva, que es también capaz de discernir, es propia del hombre. Por ello de ésta trataremos más adelante. Es, por el contrario, consecuente con las cosas ya dichas hablar de la facultad impulsiva[240]. Y es que ésta es en los animales principio y causa de la acción y del movimiento local (se entiende, en todos aquellos que se mueven de esta manera), y su puesto está después de la facultad imaginativa. Parece, en efecto, que tras el asentimiento dado a las representaciones va un impulso que es como un fin del asentimiento[241] y que no es capaz de discriminar, sino que pertenece a la otra parte del alma, la práctica. Y es que el alma de los animales se divide en una parte discriminadora y una parte práctica, pues la facultad que es así discriminadora y cognoscitiva tiene referencia a la acción como a un fin; y cada una de ambas partes es principio para la otra: la parte sensitiva es principio para la práctica en cuanto que es aquello de lo cual viene el principio del movimiento, mientras que la parte práctica lo es para la sensitiva como un *con vistas a lo cual* y un fin.

Ahora bien, la facultad impulsiva está emparejada a la desiderativa; es ésta, en efecto, la facultad que para los animales es principio y causa del movimiento local que procede de ellos mismos. Pues los animales tienen un impulso y se mueven bien sea para tomar algo que desean, bien sea para evitar y huir de una cosa hacia la que tienen aversión. Y es que el deseo es también una forma de impulso. Una especie de él es el apetito; otra, la animosidad, y otra, la voluntad[242]. El deseo de objetos placenteros es un apetito y se encuentra en todos los seres que participan de la sensación, mientras que el deseo de castigar a alguien que nos ha infligido una ofensa se llama animosidad. Sin embargo, esta especie de deseo no se encuentra en todos los seres que poseen sensación. No se encuentra, en efecto, en los gusanos ni en las ostras, sino en aquellos animales que son ya más perfectos. El deseo de cosas buenas que tiene lugar con elección y deliberación se denomina voluntad[243], y se encuentra solamente en los hombres: la voluntad es, en efecto, un deseo racional[244]. Es, sin embargo, racional no porque es una actividad del alma racional, sino porque se vincula a las actividades de ésta. Cuando, en efecto, la facultad desiderativa, que puede subordinarse a la razón y obedecerla, aspira a los objetos elegidos por la razón, semejante deseo se llama voluntad, pues la voluntad está acompañada de deliberación, y la deliberación y la actividad deliberativa son propias de quien dispone de razón.

Que la facultad impulsiva es una facultad distinta del alma y, por otro lado,

que las facultades tratadas anteriormente difieren no sólo de la desiderativa, sino también entre ellas, se puede reconocer a partir de los siguientes argumentos. El alma sensitiva es distinta de la vegetativa, pues una de ellas está presente en los vegetales, mientras que la otra no, porque, si fueran idénticas, donde se encuentra una debería encontrarse también la otra. Pero, por otro lado, en los animales el alma nutritiva está desde su primera formación (el animal ciertamente se nutre apenas se ha generado y mientras está en el útero vive ejecutando sólo esta facultad), mientras que el alma sensitiva se forma en ellos después de haber sido paridos. Pues las contracciones y las distensiones que el animal efectúa en algunas de sus partes estando en el útero no se producen por una sensación que le sea a él propia, sino que se mueve de esta manera en tanto que parte de un ser animado. Además, con la facultad nutritiva estamos siempre en actividad (en efecto, nos nutrimos continuamente y se cree que la actividad de esta facultad se produce especialmente durante el sueño), mientras que no lo estamos siempre con la sensitiva. El sueño consiste precisamente en el cese y en el reposo de los sentidos, por ello la inactividad de los sentidos es el sueño, pero la de la facultad nutritiva es la muerte. La facultad nutritiva es productiva, la sensitiva es discernidora y cognoscitiva. Por otro lado, todas las partes de los animales participan de la facultad nutritiva si es verdad que todas se nutren, pero no todas lo hacen de la sensitiva, si es que los pelos, los huesos y las uñas carecen de sensibilidad[245]. Por lo tanto, estas facultades son diferentes entre sí no sólo por la definición, sino que pueden ser ya distinguidas por el substrato y por la actividad. Su diferencia en la definición está en el hecho de que no es lo mismo el ser de la facultad nutritiva que el de la sensitiva (distinta es, en efecto, la definición de cada una de las dos en tanto que son de tal naturaleza). La diferencia en la actividad está en el hecho de que cuando es activa la facultad nutritiva, no siempre lo es también la sensitiva (es decir, una lo es siempre, pero el alma sensitiva es inactiva cuando dormimos). La diferencia en el substrato se debe al hecho de que la facultad nutritiva está en todas las partes del cuerpo, la sensitiva no; y en los vegetales está presente el alma nutritiva, pero no la sensitiva.

Ahora bien, la facultad impulsiva y desiderativa diferirá de la nutritiva aproximadamente por los mismos aspectos por los que difiere de ella también el alma sensitiva. La única divergencia estará en el hecho de que la facultad sensitiva difiere de la nutritiva porque ésa es discernidora y ésta, por el contrario, es productiva; y la facultad desiderativa tampoco es discernidora como lo es la sensitiva: es, por el contrario, también aquélla productiva y práctica, si es ella precisamente la causa del movimiento del animal.

La facultad desiderativa es distinta de la sensitiva por la sucesión temporal de sus actividades. Ciertamente, las actividades de la sensación y de la imaginación, que va detrás de aquélla, son precedentes respecto a las del deseo.

En efecto, éstas se sobreañaden y vienen después de aquéllas, pues el deseo es el fin de algunas actividades sensitivas y, en todo caso, antes del deseo está la sensación, pero no siempre después de la sensación está el deseo. Y si esto es así, no siempre cuando se da una de ellas se da también la otra. Por lo demás, como ya se ha dicho previamente[246], la sensación es causa en los animales del conocimiento y del discernimiento; el impulso y el deseo, de la acción. Y la sensación implica un padecer, mientras que el impulso y el deseo son principalmente activos y productivos.

Las facultades psíquicas se relacionan entre sí en los seres en los que se encuentran, de tal manera que las primeras existen con vistas a las sucesivas y contribuyen a éstas análogamente a las partes del cuerpo animado. Como, en efecto, en él una parte resulta generada y existe con vistas a otra (es más, también la mayoría de las partes del cuerpo existe ⟨con vistas a⟩ las actividades del alma, desde el momento en que el cuerpo animado está dotado de órganos y cada órgano suyo existe con vistas a aquello a lo que sirve), así también en el alma las partes primeras existen con vistas a las siguientes. El alma vegetativa, en efecto, existe en los animales con vistas a su supervivencia y a su existencia, sin las cuales no existiría tampoco la facultad sensitiva. La facultad sensitiva y discernidora, según se ha dicho[247], existe con vistas a la práctica e impulsiva. Pero también la facultad práctica y la impulsiva, a su vez, existen con vistas a la discernidora, pero no a la facultad discernidora de la sensación, sino a la del intelecto y de la actividad debida a éste, es decir, en aquellos animales en los cuales está también esta facultad, como se demuestra en el desarrollo de este tema[248].

Se ha dicho, asimismo, que las facultades impulsiva y desiderativa son varias y difieren entre ellas, ya sea por el tiempo, ya sea por los objetos a los que están dirigidas, ya sea por los sujetos a quienes pertenecen[249]. Ya se ha comentado que también en las facultades cognoscitivas y discernidoras hay una diferencia, pues hay una facultad discernidora subordinada (esto es, la sensación y la imaginación) y hay una parte discernidora del alma que es hegemónica (o sea, el alma racional, que es capaz de razonar y de pensar). La facultad sensitiva tiene precisamente su término de referencia en la del razonamiento —en los seres en que se dan ambas—, es decir, para el fin de anunciar e indicar las diferencias de los objetos por ella percibidos. Y como en la faculta discernidora hay una parte hegemónica y otra subordinada, así también en la facultad práctica hay una parte hegemónica que llamamos impulsiva y desiderativa, y una parte que reside en los tendones[250]. Hay, en efecto, en éstos una facultad gracias a la cual el cuerpo sirve a las actividades debidas al impulso.

Ya que las acciones ejecutadas por el deseo lo son en razón de que se ha originado alguna afección [en el interior], y de estas afecciones algunas relajan el cuerpo y provocan en sus partes un acrecentamiento gracias a un calor bien

equilibrado, y otras lo refrigeran y lo contraen[251] (pues las representaciones, las sensaciones y los pensamientos de las cosas, formándose por una especie de asimilación a éstas, o relajan el cuerpo o lo hacen contraerse y estremecerse, como si se estuviera en presencia de esos objetos), teniendo lugar estas contracciones y estas expansiones en el pneuma congénito[252] y siendo desde aquí transmitidas a los tendones, éstos pueden moverse a partir de las actividades debidas al impulso, recibiendo el principio del movimiento desde el deseo. Un pequeño cambio sobrevenido en el principio deviene, en efecto, causa de muchas y grandes diferencias; por ejemplo, cambiando un poco la posición del timón resulta un gran desplazamiento de la proa de la nave. También en el corazón, precisamente, y en el pneuma que está en él, cuando tiene lugar alguna alteración debida a las sensaciones de ciertos objetos o a los pensamientos, a los cuales sigue un movimiento y una afección, aunque una tal modificación se produzca en una parte imperceptible de él, por ser el corazón el principio del animal produce un gran cambio en todo el cuerpo, con enrojecimiento, palidez, calentamiento, enfriamiento, escalofríos y temblores.

Principio del movimiento es, por lo tanto, aquello que en el ámbito de la acción se puede perseguir o rehuir. El impulso es, en efecto, el movimiento del ser animado generado de la representación de un determinado objeto perseguible o evitable. Ahora bien, al pensamiento y a la representación de aquellos objetos acompañan necesariamente el calentamiento y el enfriamiento, pues todos los estados dolorosos y placenteros están generalmente unidos a un calentamiento o un enfriamiento. Cuando se producen estas cosas vemos que a veces se mueven en nosotros ciertas partes (como en las eyaculaciones durante el sueño), y a veces también el cuerpo entero. Cuando estas afecciones giran también en torno a los principios de las partes orgánicas, las empujan a la actividad y al servicio de la facultad impulsiva, en la cual tienen ellas su principio. Y es que todas las acciones de este género se cumplen mediante las actividades de las partes del cuerpo.

Cuáles son las partes del alma que los animales tienen en común y cuáles son sus diferencias recíprocas es claro a partir de lo que se ha dicho. Las actividades propias de cada una de estas partes son las siguientes: vivir es actividad de la parte nutritiva, siendo común a animales y plantas; como se ha dicho[253], vida es nutrirse por sí y crecer. La sensación, que es propia del animal, la cual viene tras el vivir, es actividad del alma sensitiva y se produce mediante la aprehensión de las formas sensibles sin la materia a través de los órganos sensoriales. De esta actividad, el ver pertenece a la vista; el oír, al oído, y así las otras actividades, mientras que el percibir mismo es propio del sentido común. Y como en el caso de la sensación discernimos cada sensible mediante cada órgano sensorial, pero el conjunto de los sensibles mediante el sentido común, como si cada sensación se produjera, en efecto, gracias a la misma

instancia, pero según un órgano distinto de una vez a otra, así, de nuevo, ya que la sensación también es una suerte de discernimiento, pero existen otras formas de discernimiento como el imaginar, el asentir, el entender, el suponer, el opinar, el saber, el calcular, el razonar, el pensar, es necesario suponer que todos los actos de discernimiento se producen gracias a una misma instancia común (esto es, la discernidora), pero que cada acto de discernimiento es producido por ésta según una facultad distinta en cada ocasión, como sucedía precisamente en el caso de la sensación. Pues a la facultad discernidora pertenece el imaginar y el asentir y el entender y el suponer y el opinar y el comprender, cuyas diferencias discernimos mediante la facultad discernidora común. Y como hay alguna facultad discernidora común, así, por otra parte, hay también una común facultad impulsiva y desiderativa[254], pues el deseo es un impulso hacia algo, del cual una especie es el apetito; otra, la animosidad, y otra, la voluntad[255].

15

20

El alma impulsiva y desiderativa mueve al animal sin ser movida ella misma, como se ha dicho antes[256], pues toda entelequia es por sí inmóvil y se ha mostrado que el alma es una entelequia. Por ello no es tampoco una expresión apropiada decir que el cuerpo es *movido por* el alma. Así se dice, en efecto, en los casos en los que aquello que mueve y aquello que es movido están separados, como los bueyes que mueven el carro; pero, dado que se dice en sentido más laxo que es *movido por* algo también aquello que se mueve en virtud de esa cosa (así, en efecto, se dice que el artífice es movido por el arte, pues se mueve en virtud de éste; y similarmente que el fuego es movido por la ligereza), en este sentido se dice igualmente que el animal es movido por el alma, pues se mueve en virtud de ésta. En efecto, un tal movimiento se produce en el animal en tanto que está animado, no en tanto que es pesado o ligero, o blanco o negro, o cálido o frío. Pues no todo aquello que se dice que mueve, mueve de la misma manera. Algunas cosas mueven de la manera que decimos que mueve el objeto del deseo y lo deseable: porque todo lo que se ama mueve al amante por el deseo de ello, lo cual le es externo y no es movido. De ahí que ningún ser inanimado sea movido por aquello que es capaz de mover de esta manera. El alma, además, mueve al animal en tanto que él se mueve en virtud del deseo y del impulso, que gracias al alma están en él, por motivo de algún objeto que ha percibido o pensado, con el fin de perseguirlo o rehuirlo. Y los seres inanimados mueven golpeando las cosas que ellos mueven, y con violencia, pues las cosas movidas son distintas de ellos. Ahora bien, el movimiento de este género está producido por cosas que mueven y que son también ellas mismas movidas, pero los movimientos enumerados antes de éste no se producen de esta manera: aquello que mueve porque es pensado no mueve siendo movido, ni quien se mueve porque piensa algo y lo desea y hacia ello tiene un impulso es movido de ese modo por la facultad pensante en tanto que ésta se mueve. El animal, en efecto, percibe, piensa y camina en virtud del alma,

25

79

5

10

15

sin que sin embargo el alma sea ella misma movida para poder mover. Si el bailarín se mueve en virtud del arte de la danza, no es necesario que por eso se mueva también el arte de la danza, porque el alma no está en nosotros así como el remero en la nave, sino como una forma y una perfección, según ha sido demostrado. Pero de este tema hemos hablado también al principio[257].

Por el hecho de que un pensamiento o una representación precedan al movimiento no es necesario, sin embargo, creer que sean los motores; pues, por el contrario, ninguno de ellos dos mueve sin el impulso y sin el deseo, a éstos es necesario atribuir el movimiento[258]. Y es que aun en el caso de que el deseo tenga lugar porque ha estado precedido de un pensamiento o una representación, tampoco por eso el motor es ya uno de éstos; al contrario, puesto que ellos no son de ninguna utilidad para el movimiento si no hay también algún impulso y si no sobreviene algún deseo, es necesario creer que éste es el que está destinado a mover. Si, en efecto, el animal va a moverse, es necesario en primer lugar que él haga (por decirlo así) una afirmación o una negación[259]: es una tal disposición del ser animado en relación con los objetos de la acción la causa del movimiento local. Y en el caso de las acciones racionales (y entiendo por *racional* aquella acción llevada a término por los seres racionales y en virtud de algún razonamiento; éstas son las que guía la razón, las cuales pueden llamarse propiamente acciones), también de éstas, por lo tanto, es causa el impulso y el deseo; y es que no sirve de nada deliberar sobre lo que ha de hacerse si no lo acompaña también una decisión, que es un deseo acompañado de una deliberación[260]. Como, por lo demás, en el ámbito de la teoría la conclusión demostrada sobre el fundamento de las premisas asumidas es el conocimiento del objeto en cuestión, así en el ámbito de la práctica la acción viene a ser la conclusión de la deliberación. Y es que, una vez que se ha demostrado que hay que perseguir o rehuir algo, y que el deseo coincide con la cosa demostrada, se produce esa acción, a menos que haya alguna cosa que lo impida desde el exterior. Aquél que ha pensado *todo hombre debería pasear y yo soy un hombre*, saca como conclusión de las susodichas premisas el pasear; y quien ha pensado *tengo necesidad de ropa y la capa es ropa*, extrae como conclusión *por lo tanto, tengo necesidad de una capa*, de cara a procurarse una[261].

Éstas y de este género son las facultades del alma irracional y las actividades conforme a ellas y que de ellas dependen. Están, por otro lado, siempre incluidas también en el alma racional por el hecho de que ésta es más perfecta, y un alma es más perfecta gracias a la conjunción de una o más facultades (en efecto, la primera facultad deviene más perfecta gracias a la unión de otra facultad). Pero, además de estas facultades y por encima de ellas, existe, asimismo, otra facultad del alma: la racional, como se ha dicho ya, la cual es ella también capaz de discernimiento. Dado que el hombre la posee como privilegio exclusivo frente a los otros animales, él es un animal más noble y más perfecto, y gracias a esta

facultad es también llamado racional. Esta facultad del alma es ella misma doble por el hecho de que también son diversos los objetos a los cuales se refieren su facultad y su actividad. En efecto, en virtud de las diferencias naturales de los objetos es una parte diferente del alma la que está destinada por naturaleza a uno o a otro objeto, si es verdad que estas partes alcanzan el conocimiento gracias a una cierta asimilación y apropiación de sus objetos, tal como se ha demostrado que sucede también en el caso de la sensación[262]. Ahora bien, los objetos propuestos a la facultad racional difieren entre ellos en cuanto que algunos pertenecen al campo de la acción, están sujetos a generación y pueden llegar a ser ya sea de esta manera, ya de otra; los otros, por el contrario, son eternos y necesarios; y unos caen bajo la opinión, y otros, bajo la ciencia. Por ello también entre las facultades del alma racional hay una que es capaz de opinión, otra de ciencia. Cada una de las dos es denominada *intelecto*, de modo que un intelecto es práctico y capaz de opinión y de deliberación: éste es el principio de la acción cuando la voluntad y el deseo se adecuan a los juicios emitidos por el intelecto; el otro es científico y teorético. Y es que examinamos algunos objetos con vistas a la acción, otros al conocimiento[263].

Ahora bien, el hombre no nace poseyendo de manera súbita este hábito: tiene, ciertamente, la potencia y la aptitud para recibirlo, pero lo obtiene posteriormente. Lo cual es también un indicio clarísimo de que esta facultad no contribuye en quien la posee al ser, sino al bienestar. Efectivamente, todo aquello que contribuye al ser es inseparable de lo que lo posee, como la facultad nutritiva, y en el caso de la facultad sensitiva, el tacto. En cambio, todo aquello que contribuye al bienestar se sobreañade a los seres perfectos cuando son capaces de acoger aquello que es propiamente bienestar, pues el bien se encuentra en aquello que es perfecto. Y se forma primeramente el intelecto práctico y opinativo[264] por la razón de que también las actividades que realiza sobre sus objetos resultan para nosotros más útiles y más habituales, y posteriormente nace el intelecto científico y teorético.

El intelecto en potencia, que poseemos al nacer y que es él también doble —cada uno es capaz de recibir su correspondiente hábito—, ha sido denominado y es intelecto material (en efecto, todo aquello que es apto para recibir algo es materia de ello), y el que se constituye mediante la enseñanza y el hábito es forma y entelequia del primero[265]. El intelecto natural y material se encuentra en todos aquellos que no están disminuidos, si bien presenta una diferencia en virtud del hecho de que algunos hombres están más dotados y otros están menos dotados por naturaleza (gracias a este intelecto precisamente decimos de todos los hombres que tienen intelecto); mientras que el intelecto adquirido, que se forma posteriormente, y es forma y hábito y perfección del natural, no se encuentra en todos, sino en aquellos que se han ejercitado y han aprendido de una manera apropiada a las ciencias. Y es que todos somos aptos por naturaleza

para adquirirlas; no todos, sin embargo, las tenemos adquiridas, pues el adquirirlas ya no es por naturaleza. De hecho, en el caso de las ciencias y del intelecto en acto las cosas no son como en el caso del caminar, pues en este caso, como la facultad de caminar está presente en nosotros por naturaleza y la poseemos de inmediato a nacer, así también la actividad sobreviene naturalmente a nosotros al desplazarnos y estar desarrollados[266]. Por el contrario, para la ciencia y para el intelecto las potencias están presentes de forma natural, pero ni los hábitos ni las actividades son ya por naturaleza. Por ello no decimos que todos tienen este intelecto, sino que solamente afirmamos eso del hombre educado; o bien de este intelecto también participan hasta un cierto punto todas las personas que no están disminuidas, guiadas por la naturaleza misma a la aprehensión del universal y al conocimiento de algunas cosas mediante composición[267]. Éste es propiamente el llamado *intelecto común*[268], pero su ulterior perfeccionamiento se produce de la manera que se ha dicho.

El intelecto práctico, por lo tanto, es deliberativo: dado que las acciones pueden cumplirse de este modo y no de este otro, es necesaria una deliberación para escoger el mejor. Por el contrario, el intelecto teorético, que es capaz de conocer las cosas eternas y que son siempre de la misma manera, es científico y no deliberativo. Aquel que llamamos *intelecto en potencia* y *material* lo poseemos de nacimiento en cada uno de sus dos aspectos, como he dicho[269], mientras que estos intelectos en acto y sus hábitos los conseguimos a continuación mediante la enseñanza cotidiana que se adquiere por la ejercitación, y el intelecto teorético procede de la ejercitación que se realiza en torno a los objetos teoréticos[270]. Pues el hombre es engendrado dotado de sentidos, y cuando está activo respecto a ellos, recibe representaciones. De modo que cada vez que ve, oye y percibe con los otros sentidos y recibe de éstos una impronta, en primer lugar con la conservación de estas improntas se habitúa a recordar y después, sobre la base de la memoria y de la actividad repetida de los sentidos en torno a los objetos sensibles, se produce en él cierta transición gracias a la experiencia del *esto concreto e individual* a *tal género y universal*. Pues, en efecto, la sensación percibe esto blanco aquí y eso blanco allí, de dichas percepciones el hombre toma que blanco es un color de tal género, y de la misma forma para cada uno de los otros objetos sensibles. Ahora bien, esta comprehensión y este tomar el universal mediante la semejanza de los objetos sensibles individuales es pensamiento. Porque reunir los casos similares es ya obra del intelecto[271].

Como la sensación en acto se produce mediante la aprehensión de las formas sensibles sin materia[272], así también el pensamiento es aprehensión de las formas separadamente de la materia, y difiere de la percepción sensorial en el

hecho de que la sensación, aunque no recibe las formas sensibles como materia de ellas, sin embargo genera la percepción de ellas en tanto que presentes en la materia (pues los sensibles comunes, vinculados a la percepción de los sensibles propios, testimonian que la sensación percibe aquellas formas como presentes en la materia: cuando la vista percibe un color, conjuntamente con él tiene la 20 percepción también del tamaño, de la figura y del movimiento o del reposo, y estos datos testimonian que el color reside en un substrato). Por el contrario, el intelecto ni recibe las formas como si fueran materia, ni las recibe como presentes en la materia y en conjunción con la materia[273]. El recibir cualquier forma haciendo las veces de materia equivale a devenir directamente materia de **84** la forma recibida, lo cual se puede observar en las afecciones que no se producen en el alma. En realidad, las cosas que padecen en sentido simple están destinadas a devenir materia de las afecciones; en efecto, aquello que ha sido calentado volviéndose ello mismo cálido deviene materia de la afección; esto no 5 se produce, sin embargo, ni en el caso de la sensación ni en el caso del intelecto. Ciertamente, aunque la percepción sensorial se produce mediante algunas afecciones del cuerpo, no obstante el percibir en sí no es padecer, sino discernir. Por lo tanto, ni el intelecto recibe las formas de tal manera que deviene materia, ni las toma como unidas a una materia, como ocurre en el caso de las percibidas por la sensibilidad, sino que, separándolas de toda circunstancia material y tomándolas en solitario, las contempla por sí mismas. En efecto, cuando piensa el blanco, el intelecto no produce el pensamiento del blanco como unido a una 10 figura o a un tamaño, y la causa de esto es que él no necesita por principio de órgano corpóreo alguno para aprehender los inteligibles[274], sino que se basta a sí mismo para conocer aquello que es inteligible. Por esta razón, la sensación, aunque no es una alteración, al menos parece que se produce mediante la alteración de algo, pero el intelecto no opera de esta manera.

Pues, por otro lado, es necesario que aquello que va a aprehender las formas no tenga ninguna en su propia naturaleza (ya que la forma que le es propia, 15 manifestándose con simultaneidad, impide la aprehensión de la otra; se ha demostrado precisamente que esto también se da en el caso de los órganos del sentido[275]), es necesario, asimismo, que el intelecto material y substrato[276] no sea ninguna de las cosas que pueden ser pensadas por él[277]. Por otro lado, todas las cosas que existen son pensadas por el intelecto, si es verdad que de ellas unas son inteligibles y otras, sensibles: porque el intelecto también convierte para sí 20 mismo las sensibles en inteligibles separándolas de la materia y contemplando cuál es su esencia[278]. Por lo tanto, el intelecto material no es en acto ninguna cosa de las que existen, pero es en potencia todas[279]. No siendo en acto ninguna antes de pensar, cuando piensa alguna cosa él deviene lo pensado, si es verdad que el pensar consiste para él en el poseer la forma pensada. Así pues, el intelecto material es solamente una suerte de aptitud para acoger las formas de

modo similar a una tablilla no escrita, o mejor al *no estar escrita* de la tablilla, pero no a la tablilla misma, pues la tablilla es ya, de por sí, una cosa existente[280]. Por ello el alma y quien la posee se corresponderían más bien a la tablilla y en ella el no estar escrita sería el intelecto que se denomina material, es decir, la aptitud para ser escrita. Por lo tanto, igual que la tablilla aquella en la que está la aptitud para ser escrita padecerá al ser escrita, pero la aptitud misma no padece nada cuando es conducida al acto (pues no es tampoco algo que haga de substrato), así tampoco el intelecto padecerá nada, obviamente porque no es ninguna de las realidades en acto. Y es por ello que no sin razón algunos, movidos por la potencia del intelecto, han dicho que el alma es el lugar de las formas, transfiriendo a la totalidad del alma lo que pertenece a su facultad más importante. Sin embargo, el intelecto sería el lugar de las formas no en acto (se ha demostrado, efectivamente, que por su naturaleza no posee ninguna forma), sino que sería su lugar en potencia, porque puede recibirlas, según esta interpretación[281].

Tal es el intelecto material. Aquél que se ha dicho que es como un hábito es la forma y la potencia y la perfección de éste[282], hábito que nace en él de la aprehensión del universal y de la capacidad de separar las formas de la materia, que son operaciones en cierto modo idénticas entre sí. En efecto, aquél que toma la forma de algo separadamente de la materia obtiene lo que es común y universal (en razón de que quien toma la forma del hombre separadamente de las circunstancias materiales obtiene el hombre común, pues la diferencia de los hombres singulares entre ellos viene de la materia[283], porque sus formas, gracias a las cuales ellos son hombres, no tienen ninguna diferencia); y, por otro lado, quien abarca con la mirada aquello que es común por encima de los casos individuales toma la forma separadamente de la materia. Esta forma es, en efecto, aquello que hay en ellos de común y de idéntico. Y el hábito de tal naturaleza empieza a formarse en el intelecto por una transición a partir de la continua actividad en torno a los objetos sensibles, adquiriendo de ellos una suerte de mirada teorética del universal. Aquello que inicialmente se llama un *pensamiento* y una *noción*, cuando se multiplica, se enriquece y se diversifica, tanto que se puede cumplir esta operación también sin el sustento de la sensación, es ya intelecto[284]. Porque cuando, gracias a las continuas actividades, el intelecto se encuentra en un hábito tal que puede ser de aquí en adelante activo por sí mismo, entonces deviene aquello que es llamado intelecto *como hábito*; éste corresponde al sabio que se encuentra en una posición intermedia entre quien se dice que es potencialmente sabio y quien ejercita la ciencia en acto: tanto parece quedar detrás de quien ejercita la ciencia en acto, cuanto se destaca respecto a quien es potencialmente sabio. Y cuando este hábito es activo, deviene intelecto en acto; y ello porque el intelecto en hábito es en un cierto modo sólo los inteligibles depositados conjuntamente y en estado de

reposo.

Por otro lado, que el intelecto no padece por causa de los inteligibles de manera semejante a la sensación (ésta está determinada de una cierta manera por los objetos sensibles porque los percibe con la asistencia del cuerpo, mientras que el intelecto permanece impasible respecto a los inteligibles), es claro también por el hecho de que la sensación, tras la actividad en torno a sensibles particularmente intensos, no puede percibir sensibles menos intensos, pues tiene entonces una afección persistente producida por los primeros; y el intelecto, por el contrario, tras haber pensado los objetos intensamente inteligibles, en absoluto piensa en menor medida, sino aún más aquellos menos inteligibles, porque en el precedente ejercicio en torno a aquellos otros inteligibles ha resultado más preparado para las actividades que le son propias[285].

Y puesto que el intelecto en acto no es ninguna otra cosa que la forma pensada, como se ha demostrado también a propósito de la sensación, el intelecto en hábito (es decir, aquél que tiene por sí mismo la capacidad de pensar y tomar las formas de los inteligibles por sí mismas) puede ya pensarse también a sí mismo. Puesto que, en efecto, es él mismo la forma pensada, si es verdad que pensando deviene aquello que piensa, entonces el intelecto que tiene el hábito para pensar las formas tiene también el hábito y la capacidad de pensarse a sí mismo. Él mismo, de hecho, deviene, pensándolo, aquello que puede pensar, y puede, cuando piensa —pensando principalmente y por sí la forma inteligible, pero por accidente a sí mismo, ya que coincide con lo pensado cuando piensa—, llegar a ser aquello que piensa. Por lo tanto, antes de que el intelecto piense en acto, aquello que piensa y aquello que es pensado son distintos lo uno de lo otro, es decir, son opuestos entre sí como aquellas cosas que tienen alguna relación. Pero cuando están en acto, deviniendo una sola cosa, dejan de estar contrapuestos[286]. No es, en efecto, ya posible acomodar a ellos la definición de la relación. Por ello del intelecto en acto, que deviene idéntico al inteligible, con razón se dice que se piensa a sí mismo.

El intelecto que está en acto, por lo tanto, se piensa a sí mismo, pues deviene eso mismo que piensa; piensa, en efecto, las formas separadamente de la materia: es decir, no piensa esta cosa individual sino la esencia de esta cosa, según aquello que se ha dicho antes. Y ya no se dice en el mismo sentido que la sensación en acto se percibe a sí misma, a pesar de que ella también toma las formas de los objetos sensibles; y es que las formas que ella percibe las percibe como presentes en una materia (la sensación es, en efecto, de esta cosa individual), pero no deviene ella misma idéntica al objeto sensible, pues la sensación no recibe la forma como si ella fuera materia. Y, de hecho, las formas unidas a una materia y sensibles son discernidas de una manera por el sentido y de otra por el intelecto, y ello porque en objetos de una tal naturaleza y, en general, en los compuestos de materia y forma, una cosa es este individuo

concreto, y otra, el ser de tal individuo. El bronce y el ser bronce no son en realidad la misma cosa: el bronce es la unión de dos componentes, pero el ser bronce no es en virtud de esa composición de dos cosas, sino de la forma y de la razón que, realizándose en la materia que hace de substrato, hace de ésta bronce. Dada, pues, esta distinción en los objetos sensibles, la sensación es capaz de discernir la composición de las dos cosas (percibe, en efecto, la forma como unida a una materia; por ello, también, todo objeto sensible es un individuo concreto; tal es precisamente el compuesto de aquellas dos). Sin embargo, el intelecto, por su parte, es capaz de contemplar la forma y la razón por la cual una cosa individual existe. Por ello él no contempla *esta cosa concreta* sino *esta especie*, y no lo particular, sino lo universal. Todas las cosas de la misma especie son, en efecto, entre ellas semejantes gracias a una razón que es la misma y que el intelecto es capaz de contemplar. Por lo tanto, en los casos en los que hay distinción entre esta cosa concreta y su ser tal cosa, una es la facultad capaz de conocer esta cosa concreta (es decir, la sensación), y otra, la que conoce el ser tal de esa cosa (esto es, el intelecto). Por el contrario, allí donde esta cosa concreta y su ser tal cosa son idénticos (y éste es el caso de las formas separadas de la materia), en este caso sólo el intelecto es capaz de contemplar estas realidades. Ninguna de las realidades de tal naturaleza, en efecto, es ya sensible, pues todo sensible está unido a una materia y es un compuesto.

Por consiguiente, por cuanto se refiere a los compuestos, el intelecto vuelve sus esencias y sus formas inteligibles para sí separándolas de aquello con lo que tienen su existencia. Sin embargo, si existen formas como aquellas que son por sí, separadas de la materia y de cualquier substrato, éstas son inteligibles en sentido propio por el hecho de que tienen en su propia naturaleza el ser inteligibles y sin recibir auxilio de parte de quien las piensa[287]. Ahora bien, las formas que son inteligibles por su propia naturaleza son inteligibles en acto, pues las que están unidas a una materia lo son en potencia. Pero aquello que es inteligible en acto es idéntico al intelecto en acto, si es verdad que aquello que es pensado es idéntico a aquello que lo piensa. En consecuencia, la forma inmaterial es intelecto en sentido propio y en acto. Y entonces el intelecto que piensa esta forma piensa un intelecto que no deviene intelecto cuando es pensado, como es el caso de las formas unidas a una materia, sino que es intelecto también sin ser pensado por el intelecto. Si, por lo tanto, el intelecto pensante en el pensar deviene aquello que piensa, también el intelecto que está en nosotros —esto es, el intelecto en hábito— cuando piensa estas formas deviene por ese tiempo idéntico a ellas; en efecto, tal como ellas son por su propio modo de existir incluso con independencia del ser pensadas (son, de hecho, simples), así resultan también en quien las piensa. De modo que el intelecto que piensa esas formas deviene idéntico a ellas durante el tiempo en que las piensa. Por lo tanto, en estos casos es intelecto, ya sea aquello que es

pensado, ya sea aquello que piensa, y ambos son durante aquel tiempo la misma cosa. Se entiende que cuando, por el contrario, el intelecto piensa una de las formas unidas a la materia y toma la esencia de un ser material, entonces no deviene bajo todo aspecto idéntico al objeto pensado, pues aquello que es pensado por él tiene su existencia en alguna materia, mientras que el intelecto lo capta en cuanto separado de la materia. Por ello, una tal forma, cuando es pensada, es también ella intelecto, pero cuando cesa de ser pensada, ya no lo es. Por otro lado, el intelecto es una forma separada de la materia, mientras que esa otra forma tiene su existencia en una materia.

Y puesto que en todas las cosas que son generadas y se constituyen según la naturaleza, y en las cuales se encuentra cierta materia, hay, por un lado, algo que es materia en aquel género dado que se toma en consideración (y esta materia es aquello que es en potencia todas las cosas comprendidas en ese género), y por otro lado hay un agente que hace que se realicen en la materia aquellas cosas que ésta es apta para recibir (como vemos que ocurre también en el caso de los productos del arte: esto es, el arte es el responsable del hecho de que la forma se realice en la materia), parece necesario que también en el caso del intelecto se den estas distinciones[288]. Y ya que hay un intelecto material es necesario que exista también un intelecto agente que viene a ser causa del hábito del intelecto material[289]. Éste será forma en sentido propio y sobre todo inteligible, y tal es aquella que está separada de la materia. Porque, en todos los casos, aquello que posee en máximo grado y en sentido propio una propiedad determinada es también causa para las otras cosas del hecho de poseer esa tal propiedad[290]. Aquello que es, en efecto, máximamente visible (y así es la luz) es causa del ser visible para los otros objetos visibles[291]. Y aquello que es máximamente y en sentido primero bien es causa para las otras cosas buenas del ser tales, y ello porque las otras cosas son juzgadas como buenas en razón de su asociación[292] a esto. Por lo tanto, es razonable que también aquello que es inteligible al máximo y por su propia naturaleza sea causa de la intelección de los otros inteligibles. Pero si hubiera una naturaleza tal, sería el intelecto agente[293]. En efecto, si no existiese un inteligible por naturaleza, ninguna de las otras cosas resultaría inteligible, como se ha dicho antes[294], pues en todos los casos en los que hay una cosa que tiene en un sentido propio una propiedad dada y otra cosa que la tiene en segundo grado, aquella que la tiene en segundo grado obtiene el ser tal de la que tiene primitivamente esa propiedad. Por otro lado, si semejante intelecto es la causa primera, que es causa y principio del ser para todas las demás cosas, será agente también en este sentido, en cuanto es él causa del ser para todas las cosas pensadas. Y un tal intelecto está separado y es impasible y no mezclado con otra cosa, propiedades todas que él posee porque está separado de la materia[295]. Está separado, en efecto, y existe por sí por esta razón:

ninguna de las formas unidas a una materia es separable, o lo es sólo conceptualmente, pues la separación de la materia comporta su corrupción. Por otro lado, es, asimismo, impasible porque aquello que padece es en todo caso la materia y el substrato. Siendo impasible y no mezclado con ninguna materia es también incorruptible, porque es acto y forma sin potencialidad, es decir, sin materia[296]. Ahora bien, Aristóteles ha demostrado que de tal naturaleza es la causa primera, que es también en sentido propio intelecto, ya que la forma inmaterial es intelecto en sentido propio[297]. Por ello, este intelecto tiene mayor valor que aquel que está en nosotros, o sea, que el intelecto material, pues aquello que actúa tiene en todo caso mayor valor que lo que padece, y aquello que está libre de materia es más valioso que aquello que está unido a ella[298].

El intelecto que lo piensa, cuando lo piensa, deviene en cierto modo ese intelecto, si es verdad que pensar consiste en tomar la forma pensada y en asimilarse a ella: esto es análogo a la ciencia, la cual, cuando está en acto, es ella misma en cada ocasión aquello que por ella es contemplado; de hecho, la ciencia en acto es el objeto contemplado. Por lo demás, en el caso de las formas unidas a la materia, como ya he dicho[299], cuando las formas de tal género no son pensadas, ninguna de ellas es intelecto, desde el momento en que es en el ser pensadas donde ellas subsisten como inteligibles. En efecto, las formas universales y comunes tienen la existencia en las cosas particulares e inmersas en la materia; cuando son pensadas separadamente de la materia resultan comunes y universales, y son intelecto en aquel momento en que son pensadas; pero si no son pensadas, ya no existen. De modo que, separadas del intelecto que las piensa, se corrompen, si es verdad que tienen su existencia en el ser pensadas. Similares a éstas son los objetos obtenidos por abstracción, como los entes matemáticos[300]. Es, pues, corruptible semejante intelecto, es decir, los pensamientos de tal género.

Sin embargo, en los casos en los que aquello que es pensado es por su propia naturaleza tal cual viene pensado (y si es de esta naturaleza, es también incorruptible), en estos casos eso permanece incorruptible también cuando cesa de ser pensado. Por lo tanto, también el intelecto que lo ha pensado es incorruptible; no el intelecto que hace de substrato y es material (éste, en efecto, se corrompe conjuntamente con la corrupción del alma de la que es potencia; y al corromperse él se corromperá junto a él también su hábito, su potencia y su perfección), sino aquel que deviene idéntico en acto a su objeto cuando lo piensa (pues por el hecho de que se asimila a cada uno de los objetos pensados, cuando son pensados, tal como es el objeto pensado así es como resulta él cuando lo piensa). Y este intelecto es aquel que en nosotros viene de fuera y es incorruptible[301]. En realidad, vienen de fuera también los otros pensamientos, pero ellos no son intelecto, sino que devienen intelecto en el ser pensados. Éste, por el contrario, también como intelecto viene de fuera; y es que entre todos los

objetos pensados sólo él es intelecto por sí y sin ser pensado. Es además incorruptible, pues su naturaleza es de este género. Tal es, pues, en nosotros el intelecto que se considera incorruptible (porque existe en nosotros un intelecto separado e incorruptible que Aristóteles define también como «intelecto que viene de fuera», es decir, un intelecto que en nosotros viene del exterior), pero no es una facultad del alma que se encuentra en nosotros, ni tampoco el hábito gracias al cual el intelecto en potencia piensa tanto los otros inteligibles como este intelecto. En todo caso, tampoco el pensamiento, en cuanto pensamiento, es incorruptible en virtud del objeto ahora pensado. Por ello aquellos que se precian de tener en sí algo de divino habrán de preocuparse por lograr pensar algo que es también de tal naturaleza[302].

Ahora bien, si el intelecto y su actividad se constituyen por aprehensión de las formas inteligibles separadas de la materia y por asimilación a éstas; y si la sensación en acto también se produce por la aprehensión de las formas sensibles y la asimilación a éstas, como se ha demostrado[303], el alma será en cierto sentido todas las cosas que existen, si es que todas las cosas se dividen en sensibles e inteligibles, y el ser de cada cosa depende de la forma, y el intelecto y la sensación son capaces de recibir todas las formas, el primero las inteligibles, la segunda las sensibles[304]. De modo que, si el alma recibiese las formas en compañía de la materia, devendría todas las cosas en modo absoluto; sin embargo, dado que no las recibe con la materia, sino sin ella, mientras que las cosas tienen en cierto sentido el ser en unión a ella, el alma no será idéntica en sentido absoluto a todas las cosas que existen, esto es, lo será en tanto que recibe las formas y éstas son en cierto modo las cosas, pues sobre todo en virtud de las formas las cosas tienen su ser.

Por otro lado, el alma en cierto modo es y deviene todas las cosas que son no porque es todas las cosas conjuntamente, sino porque puede asimilarse sucesivamente a cada una de ellas: en cada momento, en efecto, deviene en cierto modo lo que percibe y lo que piensa; y puesto que estos objetos son sucesivamente diversos y todo aquello que es puede o bien ser pensado o bien caer bajo la sensación, de esta manera ella deviene todas las cosas. Todo esto, además, se diría no a propósito de toda alma, sino del alma perfecta, la cual además del sentido posee también el intelecto[305]. No en vano los antiguos decían que el alma es todas las cosas porque la hacían consistir de los principios de los cuales, según ellos, resultaban también todos los seres. Ahora bien, lo que acabamos de decir demuestra que no es éste el sentido en el cual ella es idéntica a las cosas, es decir, no por el hecho de resultar constituida de sus mismos principios. Si, en efecto, fuese así, no solamente el alma sería idéntica a todas las cosas existentes, sino otra cosa, en el caso de que exista, que, estando compuesta, se constituye a partir de todos los principios. Por otro lado, sería necesario que, de ser así, tuviera el alma un tamaño y fuera un cuerpo; y, además

de esto, que no pudiera entonces ser idéntica a alguna de las cosas: si es verdad que la entidad de cada cosa consiste en aquella cualificada composición y mezcla de los principios (si no, todas las cosas, por el solo hecho de que resultan de los mismos principios, serían entre sí idénticas), pero en el alma no podría encontrarse la mezcla y la combinación de ninguna cosa distinta de ella, pues resultaría ciertamente aquella cosa y ya no sería, sin embargo, alma. Por el contrario, el alma es idéntica a las cosas en el sentido de que es una facultad apta para recibir sus formas por el pensamiento y por la percepción sensible. En esto, en efecto, consiste el ser de un alma de esta naturaleza. 5 10

Tal es el discurso concerniente al alma: se trata de un discurso general y dirigido a cada una de sus facultades más importantes, así como al alma perfecta y a la relación que mantiene con el alma imperfecta; y ello con la voluntad de exponer el tema a grandes rasgos y brevemente con vistas a una comprensión general. Y a partir de lo que se ha dicho es claro también el orden de las facultades psíquicas. El alma nutritiva debe necesariamente encontrarse en todos los seres animados, si es verdad que todo aquello que vive, vive por la presencia de un alma y es imposible que algo viva sin esta facultad, en caso de que el vivir resulte definido por la capacidad de nutrirse por sí y por la de crecer, gracias a las cuales se dice que viven los cuerpos que difieren de los otros[306]. La perfección de esta facultad es la capacidad de engendrar, pues el semen es un residuo del alimento. No es que todo ser viviente deba necesariamente poseer también la sensación[307], porque todos los seres que no son capaces de recibir las formas sin materia tampoco son capaces de sensación, y ninguno de los vegetales es sensitivo. Los animales, por el contrario, deben necesariamente poseer la sensación en razón de que todos aquellos seres vivientes que viven sin permanecer pegados a algo de lo cual extraen el alimento, ni gracias a un alimento simple cual es aquel de las plantas, deben necesariamente poseer el sentido del gusto para poder discernir en lo que les es suministrado aquello que los alimenta y aquello que no[308]. Dado que aquello que nutre es externo y separado, y dado que no todo nutre, los seres destinados a usar un tal nutrimento deben tener la percepción de las cosas que nutren y de aquellas que no nutren con la finalidad de poder tomar unas y rechazar otras. 15 20 25 **93**

Pero los seres que poseen el gusto tienen también el tacto, pues, asimismo, el gusto es una forma de tacto. Por otro lado, en los animales capaces de desplazarse el tacto contribuye también a su preservación. Puesto que, en efecto, al desplazarse ellos tropiezan con otros cuerpos, algunos de los cuales son para ellos destructivos y otros saludables, si no fuesen capaces de discernir estos cuerpos ya sea para rehuir de los destructivos, ya sea para arrimarse a los que los conservan, fácilmente perecerían y el movimiento local resultaría ser para ellos un daño. Ahora bien, nada de aquello que es por naturaleza es un daño. Y si es necesario que todo animal posea el sentido del tacto y no es posible percibir 5 10

alguno de los tangibles mediante un cuerpo simple (los cuerpos simples no son capaces de percibir algunos de los sensibles que les son propios mediante el contacto con ellos, sino que tres de ellos perciben a través de un medio, como se ha demostrado, mientras que la tierra es por sí completamente insensible), es imposible que el cuerpo del animal sea simple[309]. En efecto, el tacto, que consiste en una medianía de los objetos que percibe por el hecho de que percibe todas las contrariedades tangibles, tiene su ser en la medianía y en la mezcla de todas las cualidades tangibles: tal es la carne (y en los seres que no la poseen, aquello que es análogo a ella).

Éstos son, por lo tanto, los sentidos que los animales tienen que poseer para existir, por eso precisamente es imposible que sin ellos exista un animal. Los restantes tres concurren no ya a asegurar así la existencia, sino el bienestar. Por ello tampoco participan de ellos todos los animales, sino sólo los que son ya más perfectos, y tales son aquellos capaces de desplazarse. Éstos tienen, efectivamente, necesidad no solamente de percibir las cosas que los golpean cuando están parados, sino también, al percibir de lejos ciertos objetos, de guardarse de los que pueden destruirlos. Por esta razón, la percepción de esos objetos se produce en ellos a través de un intermediario y a distancia. Al alma sensitiva le pertenece también la imaginativa, y ésta viene tras aquélla, como se ha dicho antes; a la misma alma pertenecen también las almas impulsiva y desiderativa, que vienen tras la imaginativa. Todas estas almas, que son una sola por el substrato, son distintas, en efecto, por las diferencias mismas de sus facultades. Está por encima de éstas el alma y la facultad racional, última y superior a todas las otras facultades, la cual está presente sólo en los animales perfectos, y tampoco en éstos desde el nacimiento, sino sólo cuando avanzan en edad.

La ubicación de la parte hegemónica del alma

¿Dónde está y en qué parte del cuerpo lo hegemónico del alma? ¿Acaso toda el alma se encuentra en un substrato numéricamente uno, y no posee diferencias sino en virtud de sus facultades y en virtud de la definición? ¿Acaso, por el contrario, las facultades del alma están entre ellas separadas también localmente[310]? Vale la pena examinar estas cuestiones. Ahora bien, si en todas las cosas en las que existe una parte más perfecta y una menos perfecta la imperfecta deviene perfecta gracias a alguna adición y la adición se produce porque algo se une a aquello que preexistía, y si la susodicha distinción se da en el alma, entonces también en el caso del alma donde está la facultad imperfecta allí debe encontrarse también la perfecta, si es que lo imperfecto deviene

perfecto por una suerte de incremento y por adición. Entre las facultades del alma es menos perfecta la facultad nutritiva; por lo tanto, el lugar en el que está la facultad nutritiva es también aquel en el que están las más perfectas. Ahora bien, el alma nutritiva está precisamente en la región del corazón, si es verdad que esta alma es causa de la vida y que materia de la vida son lo húmedo y lo cálido, y tal naturaleza la tiene sobre todo la zona del corazón, como se ha dicho anteriormente[311].

Por otro lado, es razonable que las cosas se den en el caso de los otros seres animados tal como en el caso de las plantas. Y en las plantas, el lugar donde tiene su principio el crecimiento es también aquel donde se encuentra el alma nutritiva: se cree por ello que esta facultad se encuentra en ellas entre la raíz y el tronco. De modo que también en el caso de los animales el alma nutritiva deberá estar allí donde en ellos reside el principio del crecimiento. Y es desde el corazón desde donde en ellos se dispensa el crecimiento y es distribuido el alimento a todo el cuerpo; por lo tanto, también la facultad nutritiva se encontrará en el corazón, o en una parte que le sea análoga[312]. Que la distribución del alimento en los animales parte del corazón lo prueban las venas, que están al servicio del alimento, es decir, de la sangre (pues la sangre es el último alimento): las venas, en efecto, atraviesan las otras partes del cuerpo, y tienen su origen en el corazón en cuanto traen desde éste el principio de su formación. Algunas de las venas le sirven al corazón para cocer en él la sangre no todavía elaborada o digerida que recibe de la zona del hígado; otras, por el contrario, sirven para reenviarla por todo el cuerpo tras la digestión y la cocción. Por ello, también, las venas son más anchas en la proximidad del corazón en cuanto están todavía indivisas, pero en la medida en que progresan se dividen en más venas, estrechándose según la cantidad de las ramificaciones. Por lo demás, también el hecho de que el corazón, entre las otras partes, parezca ser el primero en formarse[313] prueba que él principalmente y en primer lugar se nutre y tiene en sí la facultad nutritiva. Que el alma que es el fundamento de la vida, o sea el alma nutritiva, se encuentra en la región del corazón es probado también por el hecho de que en los casos de muerte éste es lo último en expirar, como si la naturaleza fuese disolviéndose y retrocediendo hacia su principio desde las extremidades, las cuales pueden más fácilmente abandonar la vida. E igualmente nos convenceremos de que el principio de la vida reside en el corazón en la medida en que hacía falta que él se encontrara en el lugar que es, en la medida de lo posible, el más seguro y el menos sujeto a daños (en todos los seres, en efecto, la naturaleza mira a la conservación de aquello que se genera en conformidad con ella), pero el lugar más seguro es el que está en el medio y éste es el tórax y la zona en torno al corazón. Por lo demás, también porque esta zona está ubicada en una posición intermedia entre los órganos con los cuales tomamos el alimento y aquellos con los que nos liberamos de los residuos de

éste —y en ambos casos estos órganos tienen cierta repulsión[314]—, también por esta razón el corazón se encontrará en ese lugar. Por otro lado, también porque, encontrándose en el medio, estará en igual relación con respecto a ambas partes y de la misma manera las abastecerá a ambas del alimento y no, por el contrario, de cerca a una y de lejos a la otra, también por esta razón se encontrará el alma nutritiva en la zona del corazón. Y, en efecto, es el tórax el que constituye el cuerpo del animal[315], mientras que las otras partes están adheridas a él, como instrumentos suyos y de la facultad que en él reside; por ello será razonable que en él se encuentre el principio que requiere de los órganos. Además, también en cuanto es razonable que la facultad común a todos los animales resida en el cuerpo que a todos ellos es común, y facultad común de ellos es la nutritiva, mientras que cuerpo común es el tórax (las otras partes están en realidad adheridas a éste), también por esta razón el principio de la vida residirá en todos en el tórax. No son, en efecto, igualmente comunes las otras partes, ni siquiera la cabeza es común a todos (pues existen algunos animales privados de esta parte), ni lo son las manos, o las alas, o los pies. Y también, si la digestión del alimento se produce sobre todo mediante el calor[316], es razonable que allí donde está el máximo de calor resida también la facultad nutritiva, ella que se sirve del calor como instrumento propio, así como el piloto del timón y el herrero de los instrumentos de la metalurgia. Que el alma nutritiva, responsable del crecimiento y reproductiva, que llamamos también vegetativa, reside dentro del tórax y en la región del corazón se demostraría a partir de estos argumentos y de otros de este género.

Es, por otro lado, coherente que en el lugar en el que reside esta facultad, resida también la sensitiva, en los seres en los que están presentes ambas facultades. Si, en efecto, estuvieran separadas, entonces los seres que poseyeran ambas facultades no tendrían ya una sola alma, sino varias, y es que, existiendo por sí sola en los vegetales, es la facultad nutritiva la que hace que los seres estén animados, de modo que también en el animal estará animada la parte que posee por sí esta facultad. Ahora bien, si esto es así, es claro que también la parte que posee la facultad sensitiva estará a su vez por sí animada. Estas facultades podrían estar separadas unas de otras de esta manera, es decir, en el caso de que se diera en el animal una parte que sólo se nutriera y por ello estuviera viva, y otra que sólo percibiera pero sin nutrirse. Sin embargo, es en todo caso imposible que la facultad sensitiva exista separada de la nutritiva, pues no es posible que algo perciba pero no se nutra, o que la nutritiva esté separada de la sensitiva en los seres en que se encuentran ambas. De esto es prueba el hecho de que, destruyéndose el sentido del tacto, el animal no puede ya tampoco vivir. Y además, si la facultad nutritiva existiese separada, una vez destruida la sensitiva debería ser posible que el animal viviera aún, precisamente en cuanto posee la facultad nutritiva que se ha visto que es la dispensadora del vivir. Por

otro lado, si es necesario que la facultad sensitiva no esté dispersa, sino que resida alrededor de una misma región, y si mediante las disecciones se encuentra con toda evidencia que el corazón es principio del tacto y del gusto, también los demás sentidos deberán residir en el corazón. Y, en efecto, aunque los otros tres no están unidos directamente al corazón, a él tienen, en cambio, acceso a través de la cabeza; es precisamente a través de ésta por donde su camino se remonta al corazón como a su principio[317]. Por eso propiamente, en el miedo y en la ira y, en general, en las pasiones es en primer lugar esta parte la que recibe el estímulo inicial de la sensación: es la primera en moverse, en efecto, y la primera en verse afectada, como si hubiese un animal en el animal. Pero, por otro lado, si ninguna de las partes privadas de sangre es capaz de tener sensación, como los huesos, cabello y uñas, ni la sangre misma es la que posee esta facultad, es evidente que la parte que primeramente está dotada de sangre sería la primera capaz de tener sensación; ahora bien, la primera parte en tener sangre es el corazón (pues la sangre que está en el hígado no está todavía elaborada y no es tampoco propiamente sangre). Por lo tanto, que también el alma sensitiva, como la nutritiva, reside en el corazón en los animales que lo poseen, o bien en algunos animales en la parte que se corresponde con éste, se comprendería a partir de estos argumentos.

Pero, ciertamente, donde desembocan las sensaciones, allí es necesario que esté también el alma imaginativa, desde el momento en que su actividad y su función giran en torno a los residuos provenientes de los sensibles que se forman en aquella parte en que reside el sentido común, y se ha demostrado que esta parte es el corazón. Ahora bien, es un hecho que donde está la imaginación, allí están también los asentimientos, y donde se encuentran los asentimientos, allí se encuentran los impulsos y los deseos, que son los principios del movimiento local; de modo que también la facultad impulsiva y la desiderativa del alma se encontrarán en la región del corazón. Y es razonable, porque razonable es que el ámbito en el cual desembocan, como en su principio, los movimientos provenientes de los objetos externos sea también aquel del cual parte el principio del movimiento hacia los objetos externos[318]. Así vemos precisamente que se produce en los ejércitos acampados; aquél a quien llegan los mensajes provenientes del exterior (esto es, el general) es también aquel de quien toman su principio los movimientos hacia el exterior. Por ello igualmente los órganos destinados al movimiento tienen su principio en el corazón. Por otro lado, se puede ver que también para todas las partes la zona del corazón es principio del movimiento que se da en ellas, esto es, la parte en la cual cesan de moverse las partes derecha e izquierda es también aquella de la cual ellas tienen el principio del movimiento, como se ha demostrado en el tratado *Sobre el movimiento de los animales*[319]. Y el mismo discurso vale también para las partes distintas según lo alto y lo bajo. Para todas éstas es, en efecto, principio y término la zona

media, la del corazón, o bien la de lo análogo a éste. De modo que también con este argumento se demostraría que la facultad impulsiva y la desiderativa residen en la zona del corazón. Es también verosímil entonces que el corazón, que tiene en sí tanto la facultad sensitiva como la de la locomoción, sea en un sentido homogénea (tal es, de hecho, el órgano sensorial), y en otro sentido no homogénea (tal es precisamente toda parte capaz de acción, como la mano y el pie)[320]. Es, en efecto, homogénea en cuanto a su cuerpo, pero no homogénea en cuanto a su figura. Pues la carne no es carne en virtud de su figura, mientras que el corazón es tal en virtud de su figura, como también la mano.

Y se podrá saber que la parte hegemónica del alma está en la región del corazón también desde la constitución de las propias vísceras; constitución que poseen de parte de la naturaleza, que no hace nada en vano. El corazón se encuentra, en efecto, en la zona más segura del cuerpo (pues está circundado por numerosos huesos y muy robustos, y por la carne), y está revestido de una robustísima túnica, el denominado pericardio, que no es dañado fácilmente ni siquiera por el hierro. Y su cuerpo es en cierto modo intermedio entre el tendón y la carne, pues, además de la solidez que le deriva de estar compuesto de semejantes cuerpos, está adaptado ya sea para la percepción sensorial (es precisamente la propiedad de la carne), ya sea para ser principio del movimiento (tal propiedad la tienen precisamente los tendones)[321]. Y contra la inevitable superabundancia de calor tiene también un socorro en el aire inspirado por el cual, gracias a la continua refrigeración proveniente de él, es reconducido a una situación de equilibrio, mientras que contra las palpitaciones generadas en él por las representaciones el pulmón que está a su alrededor, siendo tierno y cedible, le socorre impidiendo que padezca algún daño[322]. Y es lógico que el corazón esté protegido por tantas cosas; teniendo en sí los principios soberanos, cualquier daño que padezca deviene causa de la ruina del animal que lo posee (en efecto, la denominada enfermedad cardiaca, a la cual sobreviven algunos enfermos, no es una enfermedad del corazón, sino del esófago).

Que la parte racional del alma, la cual se dice de modo propio «hegemónica», está igualmente en el corazón se podrá demostrar por el hecho de que de la parte racional hay, a su vez, una parte práctica (y de ella en un cierto modo participan también algunos de los animales irracionales[323]) y una teórica, la cual es propia del hombre. De ellas, la práctica —que llamamos también deliberativa y lógica— es consecuente que esté allí donde está el alma desiderativa y responsable del movimiento local; de hecho, donde está la facultad desiderativa, allí está también la de la voluntad, pues la voluntad es una especie de deseo; y donde está la facultad volitiva, allí están también la deliberativa y la lógica, pues la voluntad es un deseo unido a deliberación y a cálculo lógico. Pero, por otro lado, donde está la facultad sensitiva, allí está también la del asentimiento; y donde está ésta, allí están también aquellas con

las que suponemos, opinamos, razonamos y tenemos ciencia, pues todas estas actividades implican un asentimiento. Ahora bien, entonces, allí ⟨donde⟩ está la facultad con la que tenemos ciencia, se encontrará también el intelecto teorético.

Y, en general, si la facultad racional pudiese estar por sí sola separada de las enumeradas antes que ella —nutritiva, sensitiva, imaginativa e impulsiva—, sería entonces también posible que en nosotros esa facultad estuviese separada, en cuanto al substrato, de aquellas que la preceden. De modo que sería entonces necesario decir que nosotros tenemos varias almas y que cada hombre es varios animales. Si, por el contrario, esto es imposible (pues es necesario que aquel que posee la última facultad del alma posea también las que la preceden; esta facultad es, en efecto, la perfección del alma y la perfección corona a la par que está unida a aquello de lo que es perfección), entonces también el alma racional está necesariamente en la zona del corazón[324].

Por otro lado, es también razonable que la facultad práctica del alma no esté dispersa (de modo que estuviera en una parte y en otra), sino que esté al completo en la misma parte, ni tampoco, por otro lado, que esté dispersa la facultad discernidora, sino que esté toda ella igualmente en la misma parte, y a estas dos son reducidas precisamente las facultades del alma, es decir, a la práctica y a la discernidora. ⟨Además⟩, si donde está la parte nutritiva está también la sensitiva, es necesario que toda el alma al completo esté en el mismo lugar, numéricamente uno. Y es que la facultad nutritiva es el principio del alma práctica (a ésta pertenece de hecho tal facultad, además de la impulsiva y desiderativa), y la sensitiva es a su vez principio del alma discernidora (a la facultad discernidora pertenecen, en efecto, también la imaginativa y, por otro lado, la deliberativa y la teorética). Pero se ha mostrado que ambas facultades tienen sede en la región del corazón, en consecuencia, en ésta se encuentran también las restantes facultades del alma; por lo tanto, está en la región del corazón la parte hegemónica del alma de los animales. En cada una de las dos facultades, sea la discernidora, sea la práctica, hay una parte subordinada y una hegemónica. Efectivamente, los juicios tienen necesidad de un órgano subordinado (los órganos sensoriales son de esta naturaleza), y las acciones se cumplen también mediante órganos, pues las manos y los pies son con toda evidencia órganos de cara a las acciones.

100 Algunos argumentos formulados para demostrar que lo hegemónico reside en la cabeza y en el cerebro son vacuos, mientras que todos los otros tienen algo de verosimilitud; en estos últimos la causa del error está en la simpatía de las partes en el cuerpo del animal[325]. Ciertamente, todas las partes en el cuerpo están en mutua simpatía, como todo instrumento bien afinado. Es precisamente por esta simpatía por la que, si se tocan ciertas zonas en torno al cerebro, se originan en el hombre algunas afecciones, y cuando están enfermas las regiones de la cabeza se generan demencias, y cuando aquellas zonas son curadas se

produce el restablecimiento: igual que cuando ciertas partes recuperan la salud, otras que no tienen ninguna semejanza con aquéllas sanan. Ahora bien, tampoco las disecciones de partes que se lleva a cabo en algunos seres vivientes son válidas para demostrar lo que está en cuestión, pues este argumento es común a ambas tesis. Como, en efecto, tras la extirpación del corazón algunos animales permanecen vivos por mucho tiempo —como ocurre en el caso de la tortuga y del camaleón—, así también, tras la extirpación de la cabeza de algunos animales, el resto del cuerpo vive largamente. Y a menudo también cada una de esas dos partes continúa cumpliendo sus actividades propias. 10

En conclusión, la parte hegemónica del alma está ubicada, como se ha demostrado, en la zona del corazón, pero la función subordinada se extiende también a las otras partes del cuerpo: la facultad sensitiva se extiende, efectivamente, por toda la carne, mientras que la facultad que sirve al movimiento se extiende también por los tendones y los músculos, mediante los cuales, en todos los casos, se produce en los animales el movimiento de las partes y la locomoción. 15

ACERCA DEL DESTINO

INTRODUCCIÓN

I. DESTINO, DETERMINISMO Y FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

El tratado *Acerca del destino* forma parte de las llamadas obras personales de Alejandro de Afrodisias. Hay que ponerlo, pues, en relación con el tratado *Acerca del alma*, con el tratado *Acerca de la mezcla* (*De mixtione*) y con un escrito *Acerca de la providencia* que sólo ha llegado hasta nosotros en su versión árabe. Todas estas obras, muy dispares en cuanto a la temática que abordan, tienen sin embargo una pauta común: en ellas Alejandro afronta el estudio de una serie de cuestiones que no fueron tratadas específicamente —o sencillamente no fueron tratadas— por Aristóteles. No sabemos a ciencia cierta si Alejandro fue o no original en esta práctica de ensanchar el horizonte filosófico de la escuela peripatética; no obstante, habida cuenta de lo poco que conocemos del aristotelismo de su época, es probable que una parte importante de sus energías se dedicara, ya antes de Alejandro, a aplicar la metodología aristotélica en la discusión de los problemas que habían centrado el interés de la filosofía contemporánea. En todo caso, lo que es seguro es que ningún otro aristotélico lo hizo con el acierto y la trascendencia de él.

Uno de esos problemas, ocupando además una posición de gran relevancia, fue el del destino y su vinculación con el tema de la responsabilidad y la libertad individuales[1]. Ciertamente, Aristóteles no tuvo presente, ni siquiera de una forma indirecta, el tema del destino. De hecho, las poquísimas veces que aparece una palabra próxima a *heimarménē* en sus escritos lo hace con un significado bastante alejado del que suele atribuírsele a partir sobre todo de la filosofía helenística. Para él es simplemente un término que designa períodos regulados por la naturaleza; de ahí que, por ejemplo, en los *Meteorológicos*, hablando de los cambios climáticos que se producen de vez en cuando en distintas regiones, diga: «hay que suponer, por el contrario, que la causa de todos esos [cambios] es que, al cabo de unos tiempos determinados (*dià chrónōn heimarménōn*), igual que entre las estaciones del año [hay] un gran invierno, así también [hay] un gran invierno y un exceso de lluvias dentro de un gran ciclo temporal[2]». Esta misma falta de interés por el tema en cuestión se puede constatar, por lo demás, en toda la época clásica, en la que está prácticamente reducido al ámbito literario[3]. Sin embargo, este panorama cambió de forma sustancial con el nuevo tiempo que la muerte de Alejandro Magno supuso en el ámbito cultural y filosófico. Las nuevas escuelas filosóficas sacaron el tema del destino de su ostracismo filosófico y lo pusieron en la primera línea de análisis y discusión. El estoicismo tuvo al respecto un protagonismo incuestionable; su concepción del destino como un sistema de explicación universal en el que cualquier estado de acontecimientos está determinado necesariamente por cada uno de los

estados precedentes, tuvo y sigue teniendo una repercusión enorme. Su influencia ha trascendido el terreno de lo estrictamente filosófico y se ha convertido en un verdadero *tópos* cultural, más allá de que siempre haya habido en la conciencia humana una fascinación por la creencia en que lo que nos pasa individualmente tiene su razón de ser y su explicación en un orden divino, universal e inalterable. Esta idea, presente sin duda en la conciencia religiosa de los griegos[4], fue redefinida y acoplada como el centro de una visión del mundo que repercutía en todos los ámbitos de la filosofía: primeramente en el ámbito de la física, para pasar después al ámbito de la filosofía práctica e incluso al de la lógica. Los propios estoicos eran sabedores de que su teoría suponía un antes y un después en la concepción del destino. Cicerón nos proporciona a este respecto un testimonio valiosísimo: «Llamo destino a lo que los griegos llaman *heimarménē*, esto es, a una serie ordenada de causas, de tal modo que una causa, al añadirse a otra que la precede produce de por sí una consecuencia. En esto consiste, desde el principio de los tiempos, el imperecedero fluir de la verdad. Si esto es así, nada ha podido ocurrir que no fuera a pasar […]. De ahí se infiere que el destino no es aquello que dice la superstición, sino lo que dice la ciencia: la causa eterna de las cosas[5]».

Fue Crisipo, que vivió a lo largo del siglo III a. C. y llegó a ser el tercer escolarca de la Estoa, quien dio expresión definitiva a la doctrina del destino y acometió la difícil tarea de conci-liarlo con la responsabilidad individual y la autonomía del comportamiento humano. Su pensamiento ha sido considerado un determinismo moderado por intentar ocupar una posición intermedia entre el determinismo extremo, que excluye la posibilidad de que en el mundo haya espacio para cualquier tipo de dominio individual sobre los actos que se realizan, y una posición libertaria que, subrayando la incompatibilidad del destino y la libertad, se queda con esta última y niega el primero. En este sentido hay que recordar que ya Epicuro se había enfrentado a los estoicos con una concepción indeterminista que salvaguardaba la libertad humana señalando que algunos átomos se desvían aleatoriamente de su curso habitual[6].

Desde el punto de vista de la física, Crisipo articuló una doctrina indudablemente determinista: el universo entero y cada una de sus partes están gobernados por el destino entendido, según hemos visto en Cicerón, como secuencia de causas[7]. Esto hacía complicado dar una explicación convincente desde su propia posición a la evidencia de que, al menos en el ámbito humano, hay acciones que deben remitirse al sujeto como autor de las mismas; esto es lo que se indicaba en griego con la expresión *tò eph'hēmîn*[8], muy presente entre los representantes de las diferentes escuelas helenísticas. La solución que dio Crisipo representó —y sigue representando — uno de los discursos más elaborados que desde una posición determinista puede hacerse al respecto de la autonomía y la responsabilidad humana, y ya en la Antigüedad fue una verdadera piedra de toque de todas las críticas que desde otras escuelas se hicieron al fatalismo estoico. Él, en efecto, no tenía problemas en

reconocer que los hombres son responsables de aquellas acciones que, por más que estén predeterminadas, dependen principalmente de nosotros, y no de ciertas causas externas. Lo explicaba por medio de su célebre analogía del cilindro: un cuerpo cilíndrico o cónico rueda a lo largo de una pendiente cuando un agente externo lo empuja; ahora bien, si nos preguntamos cuál es la causa principal de ese movimiento, la respuesta no puede ser tal agente externo, que juega el papel de una causa inicial o desencadenante, sino la propia forma del objeto; pues bien, si se traslada esto al ámbito de la conducta humana, se puede decir que la causa del hecho evidente de que ante un mismo estímulo personas distintas respondan de distinta manera es la voluntad de esas personas unida al carácter natural que poseen[9]. Por otro lado, Crisipo sostenía que, aun en el caso de que todos los eventos estén predeterminados, eso no quiere decir que nosotros no juguemos ningún papel en el gran escenario del mundo: hay muchos sucesos que son consecuencia necesaria de nuestros actos[10].

Este discurso fue severamente criticado por Alejandro en los diferentes escritos que han llegado hasta nosotros con el tema del destino por objeto[11]. Ciertamente, toda la temática que rodea el *fatum* estoico debía resultar interesante a un aristotélico como él: así, desde el plano físico había que contrarrestar la afirmación de que todo lo que ocurre está predeterminado con la concepción típicamente aristotélica que niega la necesidad de que todo aquello que es potencialmente causa se actualice como tal (aunque sí la hay en que todo lo que ha ocurrido tenga una causa[12]). Por otro lado, desde el plano moral debía parecerle conveniente confrontar una doctrina como la de Crisipo con las afirmaciones de Aristóteles sobre la responsabilidad, presentes por ejemplo en la *Ética a Nicómaco* (III 4-7). También desde el plano de la lógica había que dilucidar si una proposición que enuncia un hecho futuro tiene ya desde el momento en que se enuncia un valor necesario de verdad o de falsedad. Y finalmente, en el ámbito de la filosofía primera, había que salvaguardar la contingencia que se produce en el ámbito sublunar frente a la necesidad del movimiento de los cuerpos celestes[13].

Todos esos aspectos están presentes en mayor o menor medida en el tratado de Alejandro. No obstante, como algunos han señalado[14], no hay que perder de vista que para él la cuestión del destino es de carácter prioritariamente físico con ciertas repercusiones en otros ámbitos filosóficos, especialmente en el de la ética.

II. DATACIÓN, PROPÓSITO Y ESTRUCTURA DE LA OBRA

La dedicatoria a los emperadores Septimio Severo y Antonino Caracalla sitúa la composición de la obra entre el 198 y el 209 d. C., período en que ambos reinaron juntos. Ésta es, por lo demás, la única referencia que tenemos para situar temporalmente la figura de Alejandro de Afrodisias, de cuyos hitos vitales podemos

hacer poco más que conjeturas, y lo mismo ocurre con las fechas y el orden de composición de sus obras.

En la misma dedicatoria del tratado su autor habla de varios favores recibidos de parte de los emperadores, y dice que esta obra representa las «primicias de nuestros frutos» (164,10): estos dos detalles han hecho suponer *a*) que entre los favores recibidos estaba la designación para ocupar una de las cuatro cátedras de Filosofía que Marco Aurelio había instaurado en Atenas en el 176 d. C.[15], lo que convertía a Alejandro en la cabeza visible del aristotelismo, dado que presumiblemente el Peripatos había desaparecido como institución[16]; y *b*) que como esa designación sólo pudo producirse después de una larga y fructífera carrera académica, el tratado *Acerca del destino* (y lo mismo puede decirse de las otras obras personales) debía de tener tras de sí los comentarios que Alejandro realizó a distintas obras del *Corpus aristotelicum* así como una larga trayectoria como maestro de filosofía peripatética[17].

Respecto al contenido de la obra bien podría decirse que supone una refutación de la concepción estoica del destino si no fuera porque Alejandro no cita en ella explícitamente a los estoicos, ni en general, ni en particular. Ante este hecho algunos han señalado que no era ése, en realidad, el objeto de su crítica, por cuanto que en otros textos sí aparecen esas referencias explícitas (en el tratado *Acerca del alma*, sin ir más lejos)[18]. Ahora bien, no cabe duda de que la obra está repleta de referencias a argumentos y elementos doctrinales bien documentados por la tradición antigua como procedentes de la Estoa: la identificación del *fatum* y Dios, el énfasis en la unidad del universo, la profecía y la adivinación como pruebas de la existencia del destino, la concepción de la suerte y la fortuna como una causa oscura a la mente humana, la consideración de la virtud como único bien, etc. Todo ello hace que, más allá de que Alejandro pudiera tener presentes otras formas de determinismo distintas o incluso precedentes a la que los estoicos encarnaron, es evidente que fueron éstos los que estuvieron en el punto de mira de su discurso en esta obra. Queda pendiente, sin embargo, una explicación plausible del hecho de que Alejandro se refiriera a ellos siempre de manera indirecta a través de pronombres demostrativos. A este respecto ha habido varias hipótesis que tienen que ver con el propósito con el que se supone que Alejandro escribió el texto. Una de ellas, formulada por P. Thillet, lo representa manteniendo un difícil equilibrio entre la denuncia política y una cierta cautela ante el poder imperial. Por un lado, se trataba de articular un escrito con el propósito de contrarrestar, desde un plano genérico y doctrinal, las consecuencias perniciosas que el estoicismo tenía para ese poder; en este sentido, Thillet acude a la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, donde se narra la conversación que el emperador Vespasiano tuvo en Egipto con dos filósofos, Dión y Eufrates, en presencia de Apolonio. A requerimiento del emperador, la conversación versaba sobre la mejor manera de dirigir el imperio, y Éufrates defendió, desde una perspectiva estoica, que lo mejor que podía hacer era renunciar al gobierno de uno solo, y devolver la

democracia y, con ella, la libertad a los romanos[19]. Es, pues, presumible que los estoicos mantuvieran una posición hostil al gobierno imperial basada seguramente en una estricta doctrina moral que denunciaba la ilegalidad de la jerarquía e incluso de la esclavitud, al tiempo que veía al emperador como un simple mortal. Alejandro, en efecto, termina denunciando las nocivas consecuencias que la teoría del destino tal y como era expuesta por sus adversarios tenía para la vida común de los hombres (negación de la ley y del culto religioso, por ejemplo); es plausible entonces —y así lo defiende Thillet— que el tratado *Acerca del destino*, más allá de ser una obra de escuela con una intencionalidad polémica, tuvo un significado político que hace explicable el hecho de que Alejandro dedicara a los emperadores precisamente una obra sobre este tema y no otra cualquiera. Y, sin embargo, también él tenía motivos para mantener una cierta precaución con respecto a la presencia explícita de los estoicos en una obra en la que se trataban con tanta severidad muchos de sus postulados esenciales. Al fin y al cabo, estoico había sido Marco Aurelio, cuya imagen de sabio y el modo de vida que ejemplificaba seguían siendo un modelo para Septimio Severo, uno de los destinatarios de la obra.

Sin negar estas razones del silencio de Alejandro sobre la factura estoica de muchos de los argumentos que él se encarga de refutar, puede acudirse también a otras que tienen que ver con el propio desarrollo interno de la obra. Efectivamente, en el comienzo de la misma Alejandro presenta a los emperadores su otra en estos términos: «Este libro contiene la opinión acerca del destino y de lo que depende de nosotros sostenida por Aristóteles» (164,13-14). Ahora bien, ya hemos dicho que éste no trató nunca el tema del destino como tal, pero sí formuló (por ejemplo, en *Metafísica* VI 3) una clara crítica a la posición determinista que sostiene la necesidad de todo hecho presente, pasado y futuro: en su opinión, habiendo ciertamente sucesos necesarios que tienen que ver con el desenvolvimiento de los procesos naturales (lo que nace tiene necesariamente que perecer), no hay necesidad alguna en que el nacimiento de Sócrates ya trajera consigo la predestinación de morir por efecto de la cicuta. No cabe duda de que Alejandro tiene ante sí esta concepción de lo necesario y lo contingente, y su voluntad está en conducirse por el terreno de lo ortodoxamente aristotélico al abordar el tema del destino; pretende, además, poner ante los ojos de los emperadores un abanico de razones para desacreditar el determinismo y hacer visible la superioridad de la filosofía peripatética a la hora de explicar el mundo y el comportamiento humano. Si esto es así, es posible que Alejandro no quisiera dar un protagonismo especial a una filosofía rival en una obra que podía tener un cierto carácter divulgador (o propagandístico) de la filosofía peripatética: se trataba, quizá, de mostrar en acción la metodología aristotélica y completar el propio discurso del maestro ante las nuevas formas de determinismo que él no pudo conocer.

Si acudimos finalmente a la estructura del tratado hay que señalar que está compuesto en dos partes bien diferenciadas. En la primera (capítulos 2-6), Alejandro expone de forma positiva una doctrina del destino acorde con la filosofía aristotélica,

mientras que la segunda, mucho más extensa que la primera (capítulos 7-38), se consagra a justificar la concepción del destino *more aristotelico* expuesta en los capítulos 2-6 poniendo de manifiesto su firmeza y su coherencia por contraposición con la debilidad y la incoherencia de la tesis opuesta. Los capítulos 1 y 39 sirven, a su vez, de prólogo y epílogo.

Alejandro expone su propia visión del destino a través de una demostración muy parecida a la que se encuentra en los libros centrales de la *Metafísica* de Aristóteles. Sigue el mismo procedimiento que se utiliza allí para determinar la naturaleza de la *ousía* («entidad»): primero se pregunta si existe, luego se analizan sus características esenciales y finalmente se investiga entre distintas nociones de *ousía* cuál es la que pone más de manifiesto esas cualidades esenciales; a partir de ese momento se argumenta en favor de la noción alcanzada en varios niveles; por ejemplo, en el nivel del lenguaje común, o en el de las opiniones de los otros filósofos, o simplemente en el terreno del análisis conceptual. Lo mismo hace Alejandro con la noción de *heimarménē*. Ante la pregunta de si una tal cosa existe, la respuesta que da es positiva: «que el destino es algo —dice al comienzo del segundo capítulo— y que es causa de que ciertas cosas se produzcan en conformidad con él, se basta para determinarlo la opinión común que tienen de él los hombres». Este apelo a lo obvio y a la opinión común para establecer el objeto de estudio abordado es una práctica eminentemente aristotélica: no hace falta abundar demasiado en aquello que a todos resulta evidente. Precisamente en este punto se centra una parte importante de la crítica que Alejandro dirige a la concepción estoica del destino: ha desvirtuado el sentido que comúnmente se le da a la palabra a base de torcer y retorcer su significado.

Una vez establecido que el destino, efectivamente, existe (164,14-23), lo siguiente es preguntarse qué es (*tí esti*); aquí, de nuevo, Alejandro no tiene dificultades en aceptar la opinión mayoritaria: más allá de las discrepancias, todos parecen estar de acuerdo en que el destino es una causa predeterminante. Como buen aristotélico, Alejandro se plantea de inmediato la cuestión de a cuál de los cuatro tipos de causa (material, formal, eficiente y final) pertenece el destino; no hay aquí tampoco dudas: se trata de una causa eficiente de una naturaleza especial; no tiene como efecto cualquier evento, sino un determinado tipo de eventos: aquellos que ocurren de una manera ordenada con vistas a un fin. Ahora bien, hay sólo dos instancias capaces de obrar de esta forma: la naturaleza y la razón; en este caso la razón ha de ser descartada, porque, de no ser así, se llegaría a la absurda conclusión de que el hombre es la causa productora del destino, y habría que admitirse que, por ejemplo, los productos del arte son finalmente productos del destino (169,10-12). Así pues, sólo queda identificar la causalidad atribuible al destino con la propia naturaleza: coincide, ni más ni menos, con el orden de causas del que parten los filósofos naturales en su explicación del mundo físico. Esto tiene para Alejandro una consecuencia inmediata: el destino no es, como los estoicos pretendían, una fuerza

inviolable e inalterable que determina todos y cada uno de los sucesos que se producen en el universo, y ello porque la naturaleza no lo es tampoco. En primer lugar, no todo deriva de la naturaleza[20], pues hay también otras causas que afectan a los seres, de ahí que en el universo haya espacio para lo fortuito o para ciertas actividades cuya responsabilidad deba remitirse exclusivamente al sujeto humano. Pero, además, incluso para aquellos entes sobre los que se aplica el principio de causalidad natural éste no se ha de tener como algo absolutamente inalterable; en efecto, igual que se observa que a veces no actúa cuando se espera que lo haga o igual que observamos cosas que se dan definitivamente *contra naturam*, así el destino no siempre es operante ni es imposible que ciertas cosas ocurran contra él. Por consiguiente, puede aceptarse su existencia sin por ello tener que renunciar a lo contingente en el plano universal y, en el ámbito específicamente humano, al principio de responsabilidad basado en la deliberación racional. Éste es el mensaje que Alejandro lanza contra todos aquellos que pretenden demostrar que no hay acontecimiento en el universo que no esté predeterminado por una concatenación irrompible de causas.

III. INFLUENCIA Y TRANSMISIÓN DEL TEXTO. LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Tres son las obras que la Antigüedad ha legado con el título *Acerca del destino*, dos en griego —el *Perì heimarménēs* atribuido a Plutarco, pero hoy unánimemente considerado como obra espuria, y la obra homónima de Alejandro de Afrodisias— y una en latín —el *De fato* de Cicerón—. De las tres es, sin duda, la de Alejandro la que más influencia ha tenido ya en la Antigüedad y probablemente también en la Edad Media. No podemos dejar aquí sino unos pocos datos de esa influencia. Está presente de una manera clara en Plotino, que dedica uno de los tratados de sus *Enéadas* (III 1) al tema del destino y que toma de Alejandro un buen número de elementos discursivos, ejemplos incluidos (el tesoro y la recuperación del débito). Por otro lado, y también dentro de la corriente neoplatónica, la concepción de Porfirio de la presciencia divina tiene ante sí la discusión que sobre este particular lleva a cabo Alejandro en el capítulo 30 de su obra. Este tema, de enorme relevancia en la Antigüedad tardía y en la Edad Media, hizo de Alejandro un referente imprescindible de manera directa o indirecta a través de las refutaciones que tuvo su tesis de que la divinidad sólo puede tener un conocimiento indefinido de lo que tiene una naturaleza indefinida. Así, por ejemplo, la tesis contraria de Proclo (410/412-485 d. C.) de que los dioses tienen un conocimiento definido de lo que por sí mismo es indefinido, pues la naturaleza del conocimiento depende del sujeto y no del objeto[21], se construye en directa oposición, por un lado, a la visión peripatética del asunto, es decir, a la

concepción de Alejandro, y, por otro lado, a la doctrina estoica[22]. La influencia de Proclo fue considerable, y extendió consigo la del propio Alejandro en las cuestiones que discute el tratado *Acerca del destino*, que llegó a ser obra de referencia para autores posteriores como Boecio y, más tarde, para el propio Tomás de Aquino. Su influencia tanto entre los filósofos árabes y judíos como entre los autores de la latinidad fue igualmente considerable: ha llegado hasta nosotros, de hecho, una traducción latina del siglo XIII atribuida a Guillermo de Moerbeke[23], muy anterior a las traducciones que el resto de la obra de Alejandro recibió a finales del siglo XV y durante el siglo XVI.

Nuestra traducción se basa en la edición del texto griego realizada por P. Thillet para la editorial francesa Belles Lettres[24]. No obstante, también hemos tenido presente la versión de R. W. Sharples dentro de su trabajo recopilatorio de los escritos de Alejandro centrados en el tema del destino y la responsabilidad[25]. Estas dos ediciones del texto griego aparecieron con un solo año de diferencia y de forma completamente independiente, por lo que hay algunas diferencias significativas en la fijación de un texto que, además, es transmitido por los manuscritos con numerosas lagunas. En la nota de crítica textual señalamos aquellos pasajes en los que nos apartamos de la lectura de Thillet y optamos por la de Sharples, que es mucho más conservador y apenas introduce cambios respecto a la versión decimonónica de I. Bruns en el *Supplementum aristotelicum* II.2. Hemos tenido presentes las traducciones que P. Thillet y R. W. Sharples realizan al francés y al inglés respectivamente en los libros anteriormente citados. También hemos leído muy atentamente la versión italiana de C. Natali y de E. Tetamo[26], que contiene, además de una traducción fiel al original, una amplia introducción, muy comprensiva, y un rico comentario crítico[27].

NOTA DE CRÍTICA TEXTUAL ACERCA DEL DESTINO

Pasaje	Lectura de Thillet	Nuestra lectura
1. 167,14	ἐν τοῖς τοιούτοις αἰτίοις	ἐν τοῖς ποιητικοῖς αἰτίοις (Bruns, Sharples)
2. 168,18	ἔστιν δέ ἐν	τρίτον δέ ἔστιν (Bruns, Sharples)
3. 173,5	τὸ μὲν ποιητικὸν αἴτιον τὸ δὲ τούτου τέλος·	[τὸ μὲν ποιητικὸν αἴτιον τὸ δὲ τούτου τέλος·] (Bruns, Sharples)
4. 173,26	[ἀλλ’ οὐκ]	ἀλλ’ οὐκ (Bruns, Sharples)
5. 176,2-3	διότι ⟨ἀδύνατον⟩ ἦν	διότι ἦν (Bruns, Sharples)
6. 177,14	τοῦτο	τοῦτο ⟨ὅμοιον τῷ προειρημένῳ⟩ (Bruns, Sharples)
7. 177,18	ὂν τε τὸ [μὴ]	εἴ γε μὴ (Bruns, Sharples)
8. 177,24	γίνοιτο	λέγοιτο (Bruns, Sharples)
9. 182,29	ἡμῖν ⟨ὄντα⟩, πᾶν ⟨τοῦτο⟩	ἡμῖν πᾶσάν τε ταὐτὸ δεικνὺς (Bruns, Sharples)
10. 185,8	ἤδη ἂν βουλευοίμεθα	ἦν ἂν βουλευοίμεθα (Bruns, Sharples)
11. 190,11	αἴτιον εἴη;	αἴτιον. (Bruns, Sharples)
12. 192,19	ἀκτικά	ἑκτικά (Bruns, Sharples)

Pasaje	Lectura de Thillet	Nuestra lectura
13. 198,16	ἔχωμεν	εἴχομεν (Bruns, Sharples)
14. 201,10	[θέμενος] τοῦτο	θέμενος τοῦτο (Bruns, Sharples)
15. 201,32	τινος	τοῦ θεοῦ (Bruns, Sharples)
16. 202,13	ὅτι [μὴ] πεισθήσεται	ὅτι μὴ πεισθήσεται (Bruns, Sharples)
17. 204,22	εἴγε	εἴποτε (Bruns, Sharples)
18. 207,19	εἰ δὲ ταῦτα ἅπερ εἴρηται	εἰ δὲ ταῦτα, ⟨οὐκ⟩ ἀπείρηται (Bruns, Sharples)

BIBLIOGRAFÍA

Para una bibliografía general sobre Alejandro de Afrodisias remitimos a la que aparece en la Introducción General de este mismo volumen.

a) *Ediciones y traducciones del tratado* Acerca del destino

I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, en *Supplementum aristotelicum* II.2, Berlín, 1892 (el *Acerca del destino* ocupa las páginas 164-212).

J. MOLINA Y R. SALLES, Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino*, texto griego, traducción al español y notas de Id., México D. F., 2009. (No he tenido oportunidad de leer esta edición.)

C. NATALI y E. TETAMO, Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, traducción al italiano y comentario de Id., Milán, 1996.

R. W. SHARPLES, Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, texto griego, traducción al inglés y comentario de Id., Londres, 1983.

P. THILLET, Alexandre d'Aphrodise, *De fato ad imperatores*, edición crítica de la traducción latina atribuida a G. de Moerbeke, París, 1963.

—, Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, texto griego, traducción al francés y notas de Id., París, 1984.

A. ZIERL, Alexander von Aphrodisias, *Über das Schicksal*, texto griego, traducción al alemán y comentario de Id., Berlín, 1995.

b) *Bibliografía complementaria*

Además de las introducciones de las ediciones antes citadas de R. W. Sharples, P. Thillet, A. Zierl y C. Natali, que son muy ilustrativas del pensamiento de Alejandro sobre el tema del destino, podemos recomendar brevemente:

D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, París, 1945 (reimp. Ámsterdam, 1973).

P. L. DONINI, *Tre studi sull'aristotelismo del II secolo d. C.*., Turín, 1974.

A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974 = *La filosofía helenística*, trad. P. JORDÁN, Madrid, 1984.

—, «Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato*», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970).

P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. III: *Alexander von Aphrodisias*, con la colaboración de J. WIESNER, Berlín-Nueva York, 2001.

R. W. SHARPLES, «Aristotelian and stoic conception of necessity in the *De fato* of Alexander of Aphrodisias», en *Phronesis* 20 (1975).

—, «Soft determinism and freedom in early stoicism», *Phronesis* 31 (1986).

R. SORABJI, *Necessity, cause and blame. Perspectives in Aristotle's theory*, Londres, 1980.

ACERCA DEL DESTINO

ALEJANDRO DE AFRODISIAS A LOS EMPERADORES

1. Deseaba yo, grandísimos emperadores Severo y Antonino[1], acudir junto a vosotros para veros, saludaros y agradeceros los favores que tantas veces he recibido de vosotros, porque siempre he obtenido todo lo que había solicitado, siendo precisamente testimonio de ello el hecho de que, habiendo yo pedido tales cosas, se me ha dignado con su concesión. Y puesto que se permite que, si uno no puede ofrecer un sacrificio estando presente en las ceremonias sagradas, haga con motivo de esas ceremonias un sacrificio donde quiera que sea y en cualquier lugar, y envíe las ofrendas que él no puede presentar en persona, yo me he atribuido respecto a vosotros la licencia de la que se hace uso respecto a la divinidad, y os envío como primicias de nuestros frutos[2] la ofrenda que, entre todas, más en correspondencia está con vosotros. Porque, ¿qué ofrenda se correspondería más con aquellos que honran sinceramente y promocionan la filosofía, que un libro que tiene por objeto un estudio filosófico?

Este libro contiene la opinión acerca del destino y de lo que depende de nosotros[3] sostenida por Aristóteles, de cuya doctrina filosófica yo estoy al frente por haber sido proclamado maestro gracias a vuestra certificación. Y este tema no es en absoluto inferior a ninguno de los temas que trata la filosofía; por un lado, su utilidad se extiende por doquier y en todos los terrenos (pues no se comportan de la misma manera aquellos que están convencidos de que todo lo que ocurre[4] es necesario y está sometido al destino[5], que aquellos para los que parecen producirse ciertas cosas sin que haya causas de su existir que estén absolutamente preestablecidas), y, por otro lado, el descubrimiento de la verdad con respecto a este tema es de los más difíciles, ya que parece que en contra de cada una de ambas opiniones concurren numerosos testimonios evidentes.

Ahora bien, dado que el fundamento de ciertas doctrinas deviene más claro a través de la argumentación esgrimida en contra de aquellos cuyos discursos son diferentes —y entre ellos especialmente aquellos respecto a los cuales sería posible decir algo con más amplitud que respecto a la opinión de Aristóteles[6] —, yo formularé mi argumentación contra aquellos que no han profesado sobre esta cuestión las mismas ideas que él, con el fin de que, mediante esta confrontación de discursos, la verdad se os manifieste con mayor claridad.

La elección de nuestro propósito no tiene que ver con la ostentación, sino con una investigación y una enseñanza del tema más exactas, poniendo el mismo cuidado que el que se puede ver que ponéis habitualmente vosotros en todo cuanto hacéis. Y es que no se puede encontrar entre vuestras acciones ninguna

en absoluto que hayáis llevado a cabo poniendo el aparentar por delante de la verdad. Y si al leer este libro en vuestro tiempo de ocio os parece que ciertas cosas tienen necesidad de ser expresadas de manera más comprensible, pido que se me otorgue de vuestra parte un tal honor y que me escribáis vuestras preguntas. No es fácil, en efecto, volver comprensibles mediante un solo libro todas las cuestiones, ya sea en lo referente al tema mismo, ya sea en lo referente a aquello que puede ser útil para su aclaración.

2. Que el destino es ciertamente algo y que es causa de que algunas cosas se produzcan en conformidad con él, basta para determinarlo la opinión común[7] que tienen de él los hombres: la común naturaleza humana no es, de hecho, ni vana ni incapaz de acertar en la verdad, y sobre su base los hombres concuerdan entre sí sobre ciertas cuestiones (al menos quienes de entre ellos no están obligados en razón de ciertas opiniones suyas preestablecidas a hablar de otra manera por querer salvaguardar su coherencia interna). Por esta razón, aunque en otros aspectos sea un autor no desdeñable entre los que se dedican a la filosofía natural, no merece en absoluto crédito Anaxágoras de Clazomene[8] cuando toma posición contra aquello que comúnmente creen los hombres a propósito del destino: él sostiene, en efecto, que nada de aquello que sucede, sucede de acuerdo con el destino, sino que este término carece de significación.

Pero, por otro lado, en lo referente a la cuestión sobre qué sea el destino y en qué entes se dé, esa común opinión de los hombres ya no es suficiente para aclararla[9]: no sólo no están de acuerdo todos entre ellos, sino que incluso el mismo individuo no siempre mantiene las mismas opiniones acerca de este tema: las personas, en efecto, cambian de opinión sobre el destino por momentos y en virtud de las circunstancias coyunturales.

De ellas, las que afirman que todo ocurre de acuerdo con el destino opinan que éste es una cierta causa inviolable e inevitable[10]. Pero también están aquellas personas a las que les parece que no todo lo que ocurre, ocurre en virtud del destino, sino que sostienen que existen también otras causas de aquello que ocurre; y no admiten que el propio destino sea fijo e inevitable, sino que ciertas cosas que por su propia naturaleza suceden en virtud del destino no lo hacen, y ocurren *contra el hado*, como dicen los poetas, y contra el destino. Por otro lado están los que a veces creen que todo lo que ocurre, ocurre por el destino, especialmente si la fortuna les es adversa, pero que apenas tienen éxito en sus propósitos, sostienen que son ellos mismos la causa de lo que les ha salido bien, pensando que lo que ha sucedido no podría haber sucedido si ellos no hubiesen hecho tal cosa en vez de tal otra, como si tuvieran también la facultad de no hacer esas cosas[11].

A causa de este desacuerdo se vuelve necesaria para los filósofos la investigación acerca del destino, no acerca de su existencia, sino acerca de qué pueda ser él, y en qué cosas de las que llegan a existir y existen se dé una tal

naturaleza.

3. Que todos aquellos que hablan del destino dicen que él es una cierta causa para las cosas que suceden es fácil de comprender; en efecto, lo explican diciendo que es causa del ocurrir de aquello que ocurre tal como ocurre. Ahora bien, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es necesario que los que estudian este problema siguiendo un orden establezcan primeramente en qué tipo de causa conviene introducir el destino, y ello porque nada de lo que se habla en varios sentidos es comprensible sin que se explicite las divisiones que le son propias. 15 20

Evidentemente, las causas de las cosas que suceden se dividen en cuatro tipos según nos ha enseñado el divino Aristóteles[12]: entre las causas unas son eficientes, otras se definen como materia, y uno de estos tipos es también la causa formal; además de estas tres causas, también es causal entre estos tipos el fin con vistas al cual sucede aquello que sucede. 25

Tales son las distinciones que hay entre las causas. Por ello, lo que se hallará será que lo que quiera que sea causa de algo entrará dentro de uno de estos tipos de causa; y es que, si bien no todas las cosas que suceden requieren de un tal número de causas, las que tienen necesidad de una mayor cantidad de las mismas no sobrepasan, sin embargo, el susodicho número[13].

La distinción entre las causas resultará más comprensible si se observa en algún ejemplo tomado de aquello que llega a ser. Así pues, pongamos que la diferencia entre las causas es descrita en relación con una estatua[14], pues bien, como causa eficiente de la estatua tenemos al artesano que la ha producido, al cual nosotros llamamos escultor; como materia, el substrato de bronce o de piedra, o de cualquier otra cosa que el artesano modele en virtud de su arte: también ésta es, efectivamente, causa del producirse y del ser de la estatua. Está también la forma que llega a darse en ese substrato por obra del artesano, y también ella es una causa de la estatua, aquella en virtud de la cual ésta tiene el aspecto de un discóbolo o de un luchador o de cualquier otra figura determinada. Ahora bien, no son sólo éstas las causas de la producción de la estatua: el fin para el cual ella ha sido producida no tiene una posición secundaria respecto a ninguna de las causas de su producción, bien sea el honrar a alguien, bien sea una expresión de piedad religiosa hacia los dioses; sin este tipo de causa, en efecto, la estatua tampoco habría llegado a producirse. **167** 5 10

Así que, siendo tales las causas, y teniendo entre ellas esta diferencia fácil de comprender, podremos con toda justicia contar el destino entre las causas eficientes, respetando la analogía entre el papel que juega él respecto a los eventos que determina y el papel que desempeña el artesano con respecto a la estatua. 15

4. Y si esto es así, conviene que el siguiente discurso afronte el tema de las causas eficientes, de esta manera resultará fácil de comprender la cuestión de si

el destino debe ser considerado como causa de todo lo que sucede, o si debemos admitir, además de ésta, otras como causas eficientes de ciertos sucesos.

Es cierto que Aristóteles introduce una distinción entre todas las cosas que ocurren y dice que una parte de ellas se produce con vistas a alguna cosa, pues el que las produce se propone algún objetivo y fin de aquello que es producido; otra parte, sin embargo, no se produce con vistas a nada[15]; en efecto, todas las cosas que no se realizan por obra de aquello que las produce según un determinado propósito no tienen tampoco referencia a un determinado fin; tales son, por ejemplo, el acto de tener entre los dedos unas briznas de trigo y retorcerlas, o el acto de tocarse el cabello o tirarse de él, y todas las acciones de este tipo; es bien conocido que tales actos también se dan y, sin embargo, no tienen por fin y por objetivo causa alguna; al contrario, aquellas cosas que ocurren de esta manera se producen sin objetivo y de una manera simple[16], y no poseen diferencia alguna racionalmente aceptable. Por el contrario, de aquellas cosas que hacen referencia a algo y ocurren con vistas a algo, una parte se produce en virtud de la naturaleza, y otra parte, en virtud de la razón[17].

Aquello que tiene la naturaleza como causa de su génesis procede según una cierta medida y un orden definido en dirección a un fin, logrado el cual deja de generarse, si es que no llega a darse algún impedimento a lo largo del camino que de manera natural lo conduce al fin proyectado[18]. Y también tiene alguna finalidad aquello que se produce según la razón, pues no hay ninguna cosa entre las que suceden conforme a la razón que suceda casualmente, sino que todas tienen siempre como referencia algún objetivo. Suceden en conformidad con la razón aquellas cosas que comportan de parte de quien las lleva a cabo una reflexión sobre ellas, y la organización del modo en que se realizan. Así es como se generan todos los productos de las artes y aquello que se produce en virtud de una elección, y estas cosas se diferencian de aquellas que se generan según la naturaleza en cuanto que éstas tienen en sí mismas el principio y la causa de su propia génesis (en esto consiste, de hecho, la naturaleza[19]); y se generan según un cierto orden sin que la naturaleza que las produce se sirva de razonamiento alguno en torno a ellas a la manera de lo que ocurre en el caso de los productos del arte[20]. Sin embargo, las cosas que se realizan en virtud del arte y de la elección tienen fuera de sí, y no en sí mismas, el principio de su movimiento y la causa eficiente[21], y en torno a la génesis de ellas se produce un razonamiento por parte de quien las realiza[22].

En tercer lugar, entre las cosas que llegan a ser con vistas a algo están aquellas que se cree que son fortuitas y casuales[23], las cuales son diferentes de cuantas ocurren prioritariamente con vistas a algo por el hecho de que en éstas todo lo que llega antes de que se cumpla la finalidad lo hace en virtud de ella; en aquéllas, por contra, lo que precede al cumplimiento del fin sucede con vistas a

algo distinto [de ese fin], pero mientras suceden de cara a otra cosa les sale al encuentro como fin aquello que se dice que ocurre casual y fortuitamente.

5. Siendo esto así, tras haber subdividido en estas modalidades la totalidad de las cosas que suceden, hay que ver a continuación entre cuál de las causas eficientes ha de ser situado el destino. ¿Quizá en el ámbito de aquello que sucede sin finalidad? Pero esto sería completamente absurdo; de hecho, cuando sostenemos que tal cosa ha sucedido en virtud del destino, siempre hacemos uso del término *destino* en relación a una determinada finalidad[24]. Por ello es necesario poner el destino entre lo que sucede con vistas a algo y, puesto que de aquellas cosas que suceden con vistas a algo una parte se da en virtud de la razón, y otra parte, en virtud de la naturaleza, es necesario que se ponga el destino o bien en ambas partes, de modo que se diga que todo aquello que sucede, sucede por el destino, o bien sólo en una de las dos partes.

Ahora bien, lo que sucede en virtud de la razón se considera que sucede en virtud de la razón por este motivo, es decir, porque quien lo produce tiene también la facultad de no producirlo[25]. En efecto, los productos de los artesanos parecen ser hechos por parte de éstos según su arte, y no por necesidad, de modo que ellos producen cada artefacto como si tuviesen la misma facultad de no producirlo. Y además, ¿cómo no es absurdo decir que la casa o la cama son producidas, o la lira afinada en virtud del destino? Pero también aquello de lo que es responsable la elección (y tales son las acciones llevadas a cabo en conformidad con la virtud o con el vicio) parece que depende de nosotros. Y si dependen de nosotros todas las acciones de cuya realización o no realización nosotros creemos que somos dueños, no es posible decir que su causa sea el destino, ni que haya principios o causas externas preestablecidas por las cuales, de manera absoluta, alguna de esas acciones se produzca o no se produzca. Es más, ninguna de tales acciones dependería ya de nosotros si se dieran de esta manera[26].

6. Por lo tanto, no queda otra opción que decir que el destino se encuentra en aquello que sucede por obra de la naturaleza, de tal manera que el destino y la naturaleza son la misma cosa. En efecto, aquello que es fatal ocurre en virtud de la naturaleza, y aquello que ocurre en virtud de la naturaleza es fatal. Así pues, no es verdad que el hombre derive del hombre, y el caballo, del caballo de acuerdo con la naturaleza, pero no de acuerdo con el destino; es más, estas causas se acompañan la una a la otra como si tuvieran sólo una diferencia nominal. Por ello se dice que las causas primeras de la génesis natural de cada ente, esto es, los seres divinos y su ordenada revolución, son también causas del destino. Principio de toda génesis es, ciertamente, tal disposición particular de los seres divinos en sus movimientos respecto a las cosas de aquí abajo[27].

Estando, pues, el destino en tales realidades y teniendo tal naturaleza, es necesario que, así como son las cosas que suceden según la naturaleza, tales sean

también aquellas que ocurren en virtud del destino. Ahora bien, aquello que sucede según la naturaleza no sucede necesariamente, sino que la génesis de lo que sucede de tal manera puede ser a veces impedida: por esta razón lo que sucede según la naturaleza sucede la mayor parte de las veces, pero no necesariamente. En realidad, en estos seres encuentra su espacio también aquello que va contra la naturaleza, y esto se da cuando la naturaleza es obstaculizada en su propia obra por una cierta causa externa. Por ello el hombre no deriva del hombre por necesidad, sino la mayor parte de las veces, ni cada una de las cosas que llegan a ser según la naturaleza se da siempre según las cadencias que parecen determinar aquello que se produce naturalmente. 30 **170** 5

Puesto que también en los seres que se generan según la naturaleza se da aquello que va *contra la naturaleza* (como ocurre igualmente en los productos del arte), también en las cosas que se dan en virtud del destino habrá espacio para lo que se produce *contra el destino*, de modo que, si esto tiene lugar, y no es una expresión vacía, habrá igualmente espacio para lo que va contra el destino en las cosas que suceden. Por eso alguien podría decir con razón que la naturaleza propia, principio que es de cada ser, es también causa del orden de todo lo que se produce de manera natural en él. De ella dependen, en efecto, en la mayor parte de los casos los modos ordenados del vivir y del morir de los hombres. Vemos, al menos, que incluso el cuerpo (puesto que su naturaleza puede ser de un tipo o de otro) sigue ya sea en la enfermedad, ya sea en la muerte su propia constitución natural, pero no por necesidad; de hecho, los cuidados, los cambios climáticos, las prescripciones de los médicos y los consejos de los dioses se bastan para apartar ese orden. Y de la misma manera también con respecto al alma para cada individuo se podría reconocer, en conformidad con su disposición natural, diferencias en sus preferencias, en sus actos y en sus modos de vida. Y es que, según Heráclito, el carácter, esto es, la naturaleza de los hombres, es su *daimon*[28]. En la mayor parte de los casos, en efecto, se puede ver que sus acciones, sus modos de vida y muerte se conforman a su constitución y temperamento natural[29]. Así, a quien ama el peligro y es audaz por naturaleza por lo general le sobreviene una muerte violenta, pues tal es el destino correspondiente a esa naturaleza. Quien es libidinoso por naturaleza pasa su vida entre placeres de ese tipo —y [así es también] la vida de los incontinentes—, a menos que alguna cualidad mejor generada en él lo haga desviarse del modo de vivir conforme a su naturaleza. Y a quien por naturaleza es perseverante le corresponde soportar fatigas, sufrimientos y, de nuevo, un final de su vida en tales circunstancias de acuerdo con el destino. Y a quienes por naturaleza son avaros, y a los que son insaciables en el adquirir riquezas, les ocurre aquello que se corresponde con su destino: la vida de semejantes hombres en la mayor parte de los casos transcurre entre injusticias, y la muerte de aquellos que actúan en conformidad con tales principios se corresponde a esto. 10 15 20 25 **171**

Y se tiene la costumbre de llamarlos así cada vez que se encuentran en las dificultades que son consecuencia de su tipo de vida según su destino, en cuanto que ellos mismos son causa de los males que actualmente padecen.

Si, además, alguien quisiera acudir en auxilio de los que profesan la adivinación, podría dar la siguiente razón del hecho de que no siempre den en el blanco, es decir, que no en todos los casos la naturaleza y el destino de cada ser tienen el camino expedito[30], sino que ciertas cosas se dan también en su contra, pero lo propio de los adivinos es ser reveladores de aquellos hechos que suceden conforme al destino, como también ocurre en el caso de los expertos en fisionomía. Tanto es así que cuando el fisionomista Zópiro, hablando del filósofo Sócrates, dijo cosas absurdas y completamente alejadas de la vida que él había elegido, y por tal motivo de él se mofaban los discípulos de Sócrates, éste dijo que Zópiro no estaba en absoluto equivocado: él, en efecto, en cuanto a su disposición natural, habría sido un hombre de ese tipo si no hubiese devenido mejor que su naturaleza a través de la disciplina que proviene de la filosofía[31].

Y ésta es, en resumen, la opinión de la escuela peripatética acerca del destino.

7. El fundamento de lo que hemos dicho resultará más claro si junto a las demostraciones de las tesis establecidas anteriormente ponemos los absurdos que se siguen de quienes dicen que todo sucede en virtud del destino, pues mezclando de tal manera nuestro discurso con el acto de posicionar estas doctrinas una enfrente de la otra, haremos más comprensible la verdad y, además de esto, no tendremos necesidad de recordar repetidamente los mismos contenidos.

Y es que con razón podría quedarse alguien perplejo por cómo puede ser que algunos que dicen que filosofan y que persiguen la verdad en las cosas que existen (y sostienen que la poseen los que filosofan en mayor medida que el resto de la gente, y por esta razón exhortan también a los otros a dedicarse a tal actividad) se hayan entregado a la doctrina que sostiene que toda cosa ocurre por necesidad y en conformidad con el destino. En una tal opinión vemos que se refugian sólo aquellos profanos que, cuando toman conciencia de que todo les va mal, endosan la responsabilidad de los males que los asedian, no a sí mismos, sino al destino. Esta opinión no se adecua a las evidencias, ni posee ninguna demostración convincente de que las cosas sean así; es más, niega que haya cosa alguna que dependa de nosotros; y si alguien se dejara persuadir por esta concepción, ¿qué daño más grande que éste podría derivar de los argumentos?

Que una tal opinión vaya contra la evidencia es claro a partir del hecho de que casi todos los hombres, profanos y filósofos, están convencidos de que ciertas cosas ocurren también por casualidad y fortuitamente, que entre los hechos que ocurren hay algunos cuya ocurrencia es contingente, y que hay un cierto espacio en los seres para el «no más esto que aquello[32]». Ahora bien,

ninguno de estos puntos es preservado según la opinión de aquellos que dicen que toda cosa sucede por necesidad, si es que les preserva, al menos, el que no se modifique esos nombres en cuanto a los significados que se cree que les pertenecen: porque creer que, aplicando otros significados a los nombres, por el hecho de que se conserven esos nombres se conservan igualmente los significados anteriores, no es en realidad propio de quienes preservan los significados aceptados. En efecto, el hecho de que algunas cosas ocurran por fortuna no se salva si uno elimina la naturaleza de las cosas que ocurren de esta manera y hace de *fortuna* un nombre que se aplica a cosas que ocurren por necesidad, sino más bien si se es capaz de mostrar que precisamente los eventos a los que se atribuye habitualmente el nombre de *fortuna* pueden ser preservados. 10 15

8. Ahora bien, todos los hombres que se atienen a las nociones comunes y naturales dicen que *fortuitamente* y *por casualidad* ocurren aquellas cosas que son consecuencias de causas eficientes a las que pertenecen en sentido primario otros efectos[33]. Porque, cada vez que ocurre que aquello que se da con vistas a otra cosa no tiene como consecuencia aquello con vistas a lo cual se da, sino otra cosa cualquiera que en principio no se esperaba en absoluto, se dice que esto ha sucedido *fortuitamente*, pues por sí mismo ha sucedido sin causa, pero por accidente ha tenido como causa aquello que ha llegado a ser de cara a la génesis de otra cosa. 20

Que es precisamente esto lo que todo el mundo dice de aquello que sucede fortuitamente es evidente a partir de los significados que quieren dar a entender quienes dicen que ciertas cosas ocurren por fortuna. En efecto, dicen que alguien ha encontrado un tesoro fortuitamente si éste[34], cavando para algún otro fin, y no para encontrar un tesoro, se tropieza con él (porque aquel que cavaba con vistas a este fin no lo encuentra fortuitamente: le ha sucedido aquello con vistas a lo cual cavaba; mientras que quien no se preocupaba en absoluto del descubrimiento de un tesoro, sino que actuaba de cara a alguna otra cosa, el descubrimiento le ha ocurrido como si hubiese sido su fin [accidental]: todo el mundo lo reconoce). Y dicen ciertamente que uno ha recuperado fortuitamente su dinero[35] en caso de que vaya a la plaza para alguna finalidad distinta y, al encontrar un deudor suyo provisto de dinero, recupera aquello que se le debía. En efecto, a quien tenía alguna otra finalidad previa[36] para llegarse a la plaza la recuperación del antiguo débito le ocurre como finalidad accidental[37]: no se podría ya decir que alguien ha recuperado su débito fortuitamente si esta persona hubiese ido a la plaza con esa finalidad, pues su ir a la plaza habría logrado lo que se había prefijado. Y se dice que un caballo se ha salvado fortuitamente para ciertas personas en caso de que huya en la esperanza de comida o por algún otro motivo de aquellos que lo retenían, y le ocurre que se tropieza con sus dueños en su huida a la carrera[38]. 25 30 **173** 5 10

Pero ¿de qué nos sirve acumular más ejemplos y discutir minuciosamente las ideas que se han expuestos? Es, en efecto, suficiente con mostrar a qué significados se aplican los términos mencionados, como se había propuesto.

Así pues, si las cosas que ocurren fortuitamente y por casualidad son tales que no ocurren según una causa primaria (la casualidad y la fortuna, de hecho, están relacionadas con esas cosas que rara vez resultan de aquellas que les preceden), ¿cómo podrá preservarse algo de la tesis antes expuesta según la cual todo lo que existe y lo que llega a existir es por causas antecedentes —y necesariamente primarias—, pues cada cosa que llega a ser tiene un principio causal preestablecido, y cuando éste existe, o llega a existir, es necesario que esa cosa exista o llegue a existir?

Es una acción típica de quienes con sofismas se engañan a sí mismos o engañan a los que los escuchan, el decir, sin haber salvaguardado nada de lo previamente planteado y estableciendo por decreto atribuir a otra cosa el nombre de *fortuna*, que este término no es suprimido por quien señala que todo ocurre necesariamente y lo fortuito no desaparece. Porque de esta forma no hay nada que les impida decir que el destino y la fortuna son la misma cosa, y están tan lejos de eliminar la fortuna, que bien se podría decir que todo lo que sucede, sucede de acuerdo con ella. Sin embargo, no se los acusaba de la conservación del término *fortuna*, sino más bien de la supresión del hecho de que se produzcan de esta forma algunas cosas, es decir, aquellas de las cuales se predica el ocurrir *fortuitamente y por casualidad*. ¿Qué otra cosa hacen aquellos que definen lo fortuito y la casualidad como «una causa desconocida para la razón humana[39]», sino introducir, y hacerlo por decreto, una especie de significación privada de *fortuna*? Y es que utilizar para justificar esta tesis la expresión *algunos enferman por casualidad* cada vez que les resulte desconocida la causa de la enfermedad es falaz. No hablan ciertamente así cuando hay una causa determinada, aunque sea desconocida, sino que atribuyen la casualidad a aquellas cosas de cuya ocurrencia sin causa alguna están persuadidos. Nadie dice, en modo alguno, que la cosa a la que le está buscando una causa, asumiendo que tal causa existe, se ha producido por casualidad, ni hay nadie que busque la causa de aquello que cree que ha ocurrido por casualidad. Por tales razones tampoco los médicos hablan de aquellas enfermedades en tales términos, aun en el caso de que todavía ignoren sus causas. Una tal definición de lo fortuito se podría, por lo tanto, aplicar, no a aquellas cosas de las cuales antes habíamos afirmado que todo el mundo dice que se dan fortuitamente, sino en un sentido más apropiado a algunas otras cosas de las cuales ninguno dijera ya que suceden fortuitamente. Y es que las causas del descubrimiento del tesoro y de la recuperación del débito no son desconocidas para la razón humana, sino evidentes y manifiestas. Es decir: del descubrimiento, el haber cavado; y de la recuperación del débito, el haberse

llegado a la plaza. En efecto, ni aquél habría encontrado [el tesoro] si no hubiera cavado, ni éste habría recuperado el débito si no se hubiese llegado allí, sino que, puesto que los actos antes mencionados no son causas primarias de tales resultados y lo ocurrido responde, por contra, a un fin distinto, por este motivo se presume que ha llegado a ocurrir fortuitamente.

Resultan, sin embargo, oscuros para la razón humana especialmente aquellos eventos que se cree que tienen lugar mediante ciertas reacciones, dado que no conocemos la causa por la cual tienen lugar, y así es como se hace uso de ciertos amuletos que no tienen ninguna causa razonable y creíble por la cual actúen de una determinada manera, y también ciertos encantamientos y hechizos de este estilo. Todo el mundo, efectivamente, está de acuerdo en que la causa de estas cosas es oscura y por eso les damos la denominación de «cosas a las que no se puede asignar causa alguna». Y nadie dice que tales cosas actúan fortuitamente de esa manera, pues se cree que actúan como actúan según una determinada causa, en la medida en que no se llama *fortuito* a aquello que se produce de esta manera por ignorancia de su causa, sino por la ineficiencia de la causa primaria, la cual lo es en sentido propio.

9. Y tales son las cosas que dicen aquéllos acerca de la fortuna, y así es como están de acuerdo con lo que está aceptado.

Es por sí evidente que los que dicen que todo sucede necesariamente, suprimen lo contingente[40] así como el hecho de que ciertas cosas se produzcan de una manera o de otra, si es que al menos se dice que ocurren contingentemente en sentido propio aquellas cosas que tienen la misma posibilidad de producirse o de no producirse (como la propia expresión *de cualquier forma que ocurra* pone de manifiesto), mientras que aquello que sucede por necesidad no es posible que no suceda. Y llamo *necesario* no a lo que sucede por constricción —que nadie me reproche el empleo de este término con este significado—, sino a lo que sucede por naturaleza bajo la acción de algunas causas de las cuales sería imposible que se produjera lo contrario.

Por otro lado, ¿cómo no va a ser absurdo y contrario a la evidencia decir que la necesidad se lleva hasta el extremo de que ninguno pueda moverse con ningún tipo de movimiento, ni mover de alguna manera una de sus partes, es decir, con un movimiento que le es posible también no realizar, sino que, por el contrario, la torsión ocasional del cuello, o el extender algún dedo, o el subir los párpados, o cualquier gesto semejante deriva de causas primarias y no podría nunca llegar a realizarse por nosotros de una manera distinta? Y esto a pesar de que ven que en el ámbito de las cosas que existen y que devienen hay mucha diversidad de actos a partir de la cual sería fácil comprender que no toda cosa está vinculada a causas de ese tipo.

Nosotros, ciertamente, observamos que, entre los seres, algunos no tienen capacidad alguna de transformar al contrario el estado en el que están, mientras

que otros tienen iguales posibilidades de estar en el estado en que están, o en su contrario. Así, por ejemplo, el fuego no es capaz de acoger el frío, que es lo opuesto al calor que le es connatural, pero tampoco la nieve podría acoger el calor permaneciendo nieve, mientras que el agua, aunque sea fría, es capaz, perdiendo esta cualidad, de acoger la opuesta a ésta: el calor. De la misma manera, también es posible que uno que está sentado se levante[41], o que uno que se está moviendo se detenga, o que uno que está charlando se calle; y se podría descubrir que está presente una cierta capacidad de acoger los contrarios en innumerables casos en los cuales, si es verdad que aquello que está necesariamente en uno de los dos contrarios no tiene la capacidad de acoger el estado contrario a aquel en el que se encuentra, aquello que tiene la posibilidad de acoger, asimismo, el estado contrario no estará necesariamente en el estado en que se encuentra. Pero si no está en él *necesariamente*, estará *contingentemente*.

Y aquello que está contingentemente en un determinado estado, lo está de la siguiente manera: ha llegado a estar en él no necesariamente, sino de manera contingente. Y aquello que ha llegado a estar contingentemente en un estado era tal que podía no llegar a estar en él. En efecto, cada una de tales cosas se encuentra en el estado en que se encuentra porque le era posible estar en uno o en otro de los estados opuestos, y no en el estado en el que ahora se encuentra por una absoluta necesidad, habida cuenta de su capacidad de acoger los contrarios. Ahora bien, las cosas que están en un cierto estado de esta manera no lo están por ciertas causas preestablecidas que necesariamente las conduzcan a él. De modo que, si todo aquello que es capaz de acoger igualmente los opuestos está contingentemente en el estado en que está, y no está en aquel en el que no está, serán innumerables las cosas que son y devienen contingentemente. Porque es absurdo decir en los mismos términos que están *necesariamente* en un determinado estado ya sean las cosas que no son capaces de admitir los estados opuestos a aquellos en los que se encuentran, ya sean las que en todo momento son capaces en la misma medida de acoger estos estados y sus opuestos. En efecto, si bien las cosas que se encuentran necesariamente en un estado determinado no son capaces de admitir su contrario, aquellas que son capaces de admitir el contrario no estarán necesariamente en el estado en que están.

10. Decir [i] que, aunque todas las cosas ocurren en virtud del destino, no se elimina ni lo posible ni lo contingente por el hecho de que es posible que ocurra una cosa cuya ocurrencia no sea impedida por nada, aunque [después] no ocurra; [ii] que no hay nada que impida que lleguen a producirse cosas opuestas a aquellas que se producen de acuerdo con el destino, por lo que son posibles aun en el caso de que no se produzcan; [iii] que del hecho de que no haya habido impedimentos a que esas cosas ocurran supone una demostración el que [esos impedimentos] nos resulten desconocidos, aunque es absolutamente cierto que

hay algunos —pues aquello que es causa de que se produzca lo contrario a esas cosas en virtud del destino es ello mismo también causa de que esas cosas no se produzcan, si es que, como ellos dicen, es imposible que en circunstancias idénticas se generen los contrarios; no obstante, ellos sostienen que, dado que nos resultan desconocidas ciertas cosas que existen, por esta razón nada impide que lleguen a existir tales cosas—, pues bien, decir estas cosas ¿cómo no es propio de gente que bromea en asuntos que no son para tomárselos a broma? Porque nuestra ignorancia nada tiene que ver en el ser o en el no ser de los hechos: esto es evidente incluso para quienes hablan de tal manera que lo posible, según ellos, sólo existirá en relación con nuestro conocimiento. En efecto, para aquellos que son capaces de conocer las causas (y estos podrían ser los adivinos) no serán posibles las cosas que son posibles para los que saben que esas cosas han sido impedidas, pero ignoran por qué lo han sido. Y por haber preservado la naturaleza de lo posible en el modo que hemos referido, sostienen por esta razón que aquello que ocurre en conformidad con el destino no ocurre necesariamente, aun ocurriendo ineluctablemente, pues que ocurra también su contrario es posible: *posible* en el sentido que se ha dicho anteriormente. Ahora bien, éstos son, como he dicho, los argumentos propios de quienes se dedican a bromear, no de personas que defienden una doctrina.

Similar a esto es también decir lo siguiente: «la proposición "mañana se producirá una batalla naval[42]" puede ser verdadera, pero no igualmente necesaria. Porque necesario es, de hecho, aquello que siempre es verdadero, mientras que esa proposición ya no es verdadera cuando la batalla ha tenido lugar. Ahora bien, si esa proposición no es verdadera, tampoco aquello que es significado por ella es necesario, esto es, que mañana habrá una batalla naval. Y si es verdadera, pero no necesariamente (porque es verdad que habrá una batalla naval, pero no necesariamente), es evidente que lo será de manera contingente. Y si se va a dar de manera contingente, el que sucedan ciertas cosas contingentes no es suprimido por parte de quien afirma que todo sucede por el destino».

Pero este argumento es de nuevo equiparable al anterior, y resulta propio de quienes están de broma e ignoran aquello de lo que hablan. Porque no todo aquello que llega a ser necesariamente es necesario, si lo necesario es eterno, mientras que aquello que llega a ser necesariamente se ha visto impedido de ser eterno a causa de su propio llegar a ser; ni es necesaria la proposición que lo enuncia si no es tal aquello que es significado por ella. En efecto, nosotros no decimos que toda proposición en la que está contenido lo necesario es ya por ello necesaria, si es verdad que no es por esto por lo que se juzga necesaria una proposición, sino por no poderse cambiar de verdadera a falsa.

Por lo tanto, si bien la proposición [«mañana habrá una batalla naval»] no es necesaria, nada impide que sea verdadera. De hecho, si se dice que es necesaria, no será verdadera por la adición del calificativo de necesaria; y si no deviene

necesaria por la adición del *necesariamente*, ella seguirá siendo verdadera como 25
la proposición que se dice sin esa adición. Y si esto es verdad, al venir el día siguiente será verdadera la proposición «la batalla naval ha tenido necesariamente lugar». Pero si se ha producido *necesariamente*, entonces no se ha producido *contingentemente*. Y, en efecto, si es verdadera la proposición «mañana se producirá una batalla naval», la ocurrencia de una batalla naval será **178**
siempre debida al destino, al menos si todo aquello que ocurre, ocurre en virtud del destino. Ahora bien, si es fatal, sucede inevitablemente; si sucede inevitablemente, no puede no suceder; aquello que no puede no suceder, además, es imposible que no suceda, y aquello que es imposible que no suceda, ¿cómo podrá decirse que puede también no suceder? Y es que aquello que es imposible 5
que no suceda, sucede necesariamente. Por lo tanto, todo aquello que sucede en virtud del destino sucederá, según éstos, necesariamente y no, en los mismos términos, contingentemente, como dicen bromeando.

11. Del hecho de que todo aquello que sucede derive de ciertas causas preestablecidas, determinadas y preexistentes se sigue que los hombres deliberan en vano sobre sus propias acciones. Pero si el deliberar fuera en vano, en vano 10
tendría el hombre la facultad deliberativa. Por otro lado, si la naturaleza no hace nada en vano[43] respecto a lo que es de carácter primario (y el hecho de que el hombre sea un animal en posesión de la facultad deliberativa proviene en modo primario de la naturaleza, y no llega a darse en él por una especie de consecuencia accesoria y un accidente derivado de los hechos primarios), se debería concluir que los hombres no están en vano en posesión de la facultad 15
deliberativa. Por lo demás, que el deliberar sea en vano si todo ocurre necesariamente es fácil de comprender para quienes conocen el uso de deliberar. Estamos de acuerdo en el hecho de que el hombre obtiene de la naturaleza, frente a todos los demás animales[44], la ventaja de no seguir como ellos las representaciones[45], sino que tiene gracias a ella la razón como jueza de las representaciones que le sobrevienen de cara a la elección de algunas cosas[46]; y 20
sirviéndose de la razón, si los objetos que se manifiestan, al ser examinados, son tal como al principio se manifestaban, da el asentimiento[47] a su representación y así persigue esos objetos, y si por el contrario se muestran como diferentes, o si algún otro objeto se muestra a su vez como preferible en mayor medida, elige este objeto, dejando a un lado aquello que al principio le había parecido como elegible.

Ciertamente, muchas cosas que nos habían parecido diferentes en sus 25
primeras representaciones, no permanecían tal como en nuestra noción previa una vez que la razón las ponía a prueba. Por ello los actos que habrían sido realizados en cuanto a su primera representación, no se han realizado a causa de la deliberación sobre ellos, siendo nosotros dueños de deliberar y de la elección de aquello que depende de la deliberación. Y es por esto por lo que no

deliberamos ni acerca de los entes eternos ni acerca de aquello que se cree comúnmente que sucede por necesidad, pues no se extraería ninguna ventaja de deliberar en torno a ello[48]. Ahora bien, tampoco deliberamos acerca de aquello que no sucede necesariamente pero depende de algún otro, pues de la deliberación en torno a esto tampoco sacamos utilidad alguna. Ni deliberamos acerca de aquello que es factible de nuestra parte, pero ha pasado, pues tampoco de la deliberación acerca de esto sacamos ninguna ventaja. En cambio, deliberamos únicamente en torno a aquellas cosas que son realizadas por nosotros y son futuras, siendo evidente que, a través de esa deliberación, recibiremos alguna ventaja en relación a su elección y a su realización. 30 **179**

Si, en efecto, no deliberamos en aquellos casos en los que del deliberar no se saca ninguna ventaja del mero hecho de haber deliberado, es evidente que en aquellos casos en los que deliberamos, deliberamos al respecto de ellos porque recibiremos del deliberar alguna ventaja además del propio hecho de haber deliberado; y es que el simple hecho de haber deliberado es algo que también resulta de los que deliberan acerca de las otras cosas de las que hemos hablado anteriormente. 5

¿Qué es entonces aquello que resulta de la deliberación? El hecho de que, teniendo nosotros la facultad de elegir lo que ha de hacerse, lo cual no podríamos haber hecho si no hubiésemos deliberado (habríamos hecho otra cosa por haber cedido a la representación que nos ha sobrevenido), lo elegimos y lo realizamos en lugar de esa [otra] cosa, pues eso ha parecido preferible a la razón. Y esto es lo que debe ocurrir si no lo hacemos todo impelidos por la necesidad. 10

Ahora bien, si hubiésemos de hacer todo lo que hacemos por ciertas causas preestablecidas, de tal manera que no tuviéramos facultad alguna para hacer esto o no hacerlo, sino que haríamos de una manera determinada cada una de las cosas que hacemos, de forma bastante parecida al fuego que calienta, a la piedra que es arrastrada hacia abajo, o al cilindro que rueda cuesta abajo, ¿qué ventaja sacaríamos respecto al actuar del deliberar en torno a aquello que se va a hacer? Porque aquello que hubiéramos hecho sin haber deliberado lo haríamos necesariamente también después de haber deliberado, de modo que del deliberar no extraeríamos ninguna ventaja distinta del propio hecho de deliberar. Y, sin embargo, aunque somos capaces de hacer esto incluso en el caso de aquellas cosas que no dependen de nosotros, lo rechazamos por inútil, así que sería igualmente inútil el deliberar en los casos en los que lo usamos en la consideración de que es algo de lo que sacamos alguna utilidad; de ello se seguiría que nos habría sido dado en vano por parte de la naturaleza el ser capaces de deliberar. Y si se confrontara con esto la tesis admitida por estos mismos[49], así como por la práctica totalidad de los que filosofan, esto es, que la naturaleza no hace nada en vano, esta tesis sería eliminada, y de ello se seguiría que tendríamos en vano la capacidad deliberativa. Pero ésta sería la 15 20 25 **180**

consecuencia de no tener la facultad de hacer lo contrario de aquello que hacemos en las acciones que nosotros mismos llevamos a cabo.

12. Eliminando, como se ha puesto en evidencia, el deliberar, ellos eliminan también de manera más que clara aquello que depende de nosotros. Porque esto es lo que todos aquellos que no van en apoyo de una tesis entienden por *aquello que depende de nosotros*, es decir, eso que nosotros somos dueños de hacer o de no hacer sin seguir las causas externas que nos rodean, ni abandonarnos a ellas adondequiera que nos conduzcan. Y la elección —que es lo propio de los hombres— tiene que ver con eso mismo, pues se trata de un impulso unido al deseo hacia aquello que ha sido preferido sobre la base de la deliberación. Por ello la elección no se ejercita ni sobre las cosas que suceden necesariamente, ni sobre aquellas que, no siendo necesarias, no suceden, sin embargo, por medio de nosotros, ni tampoco sobre todas las cosas que suceden por medio de nosotros, sino sobre aquellas que suceden por medio de nosotros y de las cuales somos dueños ya sea de hacerlas, ya sea de no hacerlas[50]. Porque aquél que delibera sobre algo o bien delibera sobre si debe o no debe hacerlo, o bien, aplicándose a lo que él considera como un bien, busca los medios a través de los cuales pueda hacerse con él. Y si al buscar se encuentra con alguna imposibilidad, renuncia a él —igual que renuncia a aquellos objetos que son posibles pero que no dependen de él—, y persiste en la búsqueda de aquello que se proponía hasta que se encuentra con algo sobre lo cual está persuadido de que tiene la facultad [de actuar]; después de esto pone fin a la deliberación, pues ha reconducido su búsqueda hasta aquel punto que es el principio de la acción, y da comienzo a su actividad con vistas a lo que se proponía. Pero también la búsqueda se genera en él en la consideración de que tiene la facultad de hacer lo contrario. En efecto, en cada caso de aquello que está sometido a deliberación, la búsqueda para quien delibera resulta en: «¿debo hacer esto o su contrario?» —por más que diga que todo sucede por el destino.

La verdad que se da en las acciones refuta las opiniones erradas en torno a ellas: ¿cómo no va a ser absurdo decir que el siguiente error ha estado inducido por la naturaleza en todos los hombres en común? Asumimos, efectivamente, que en las acciones tenemos esta facultad, es decir, la de poder elegir lo contrario, y que no todo aquello que elegimos tiene causas preestablecidas en virtud de las cuales no sería posible que nosotros no lo eligiéramos. Basta para mostrarlo también el arrepentimiento que a menudo sobreviene como consecuencia de nuestras elecciones; de hecho, nos arrepentimos y nos reprendemos a nosotros mismos por la negligencia en la deliberación, pensando que nos habría sido posible no haber elegido tal cosa ni haberla hecho. Y en el caso de que veamos a otros que no deciden correctamente en torno a aquello que deben hacer, los reprendemos, pensando que yerran[51]; y juzgamos que ellos deberían recurrir a quien los aconsejara, pues consideramos que depende de

nosotros procurarnos consejeros o no hacerlo[52], como si tuviéramos la facultad de llevar a cabo, por la presencia de esas personas, también otras acciones, no éstas que estamos realizando. Pero que *lo que depende de nosotros* se atribuya a aquellas cosas respecto a las cuales está en nosotros la facultad de elegir lo contrario es comprensible también por sí mismo, y lo que hemos dicho anteriormente es suficiente para traerlo a la mente.

13. Y siendo así este asunto, ni siquiera hacen el amago de mostrar que es preservado por parte de quienes dicen que todo sucede por el destino (saben, efectivamente, que pondrían sobre sí una tarea imposible); pero, tal como en el caso de la fortuna ellos intentan inducir a quienes los escuchan a creer que salvan el acaecer fortuito de algunas cosas sosteniendo un cierto significado distinto del término *fortuna*, así hacen también con lo que depende de nosotros. En efecto, eliminando la posesión de parte del hombre de la facultad de elegir y hacer cosas contrarias, plantean que depende de nosotros aquello que ocurre por medio de nosotros; y ello porque, según dicen, siendo diversas y diferentes las naturalezas de las cosas que existen y devienen (de hecho, no son las mismas las de los seres animados y las de los inanimados, pero tampoco, a su vez, son las mismas las de todos los seres animados; las diferencias de especie que hay entre los seres ponen de manifiesto las diferencias de sus naturalezas), aquello que es realizado por cada ser es llevado a cabo según su naturaleza propia: lo que hace la piedra está en conformidad con la naturaleza de la piedra; lo que hace el fuego, en conformidad con la naturaleza del fuego, y lo que hace el animal, en conformidad con la del animal. Y nada de lo que es llevado a cabo por parte de cada ser según su naturaleza propia puede ser, como dicen, de otra manera, sino que todo lo que es llevado a cabo por los seres es realizado por necesidad; no según una necesidad que proviene de la violencia, sino del hecho de que sea imposible para aquello que tiene una naturaleza de este tipo el ser movido en ese momento de alguna otra manera y no de ésta, cuando las circunstancias son tales que no podrían no haber estado a su alrededor[53]. En efecto, la piedra, si se la lanza desde un altura, no puede no ser arrastrada hacia abajo si no hay nada que la obstaculice, porque ella tiene en sí misma el peso, y ésta es la causa natural de tal movimiento[54]; y cada vez que estén presentes también las causas externas que cooperan con el movimiento conforme a la naturaleza de la piedra, ésta necesariamente es arrastrada tal como le es connatural; y de una manera completa y necesaria han de estarle presentes las causas por las cuales se mueve en ese momento, y estando esas causas presentes no sólo no puede no moverse, sino que en ese momento se mueve necesariamente, y un tal movimiento es realizado por el destino a través de la piedra. El mismo razonamiento se aplica igualmente a los otros casos. Y dicen que, tal como ocurre en el caso de los seres inanimados, así ocurre también en el de los animados. Porque también a los animales les es propio un cierto movimiento natural, y éste es el movimiento en

virtud del impulso[55]; en efecto, todo animal, en tanto que animal que se mueve, se mueve con un movimiento debido al impulso, movimiento que es llevado a cabo por el destino a través del animal[56].

Siendo esto así, y llevando a cabo el destino los movimientos y las actividades en el universo, algunos a través de la tierra (si así ocurre), otros a través del aire, otros por medio del fuego, otros por medio de cualquier otra cosa, y llevando a cabo algunos también a través de los animales (tales son los movimientos que se realizan en virtud del impulso), dicen que aquellos que son llevados a cabo por el destino a través de los animales dependen de los animales, pero que, en todo caso, se producen por necesidad igual que todos los otros movimientos. Y es que también en el caso de los animales han de estar presentes necesariamente las causas externas, de tal manera que ellos efectúan necesariamente el movimiento que deriva de ellos mismos en conformidad con el impulso de una manera semejante [a la de los seres inanimados]. Pero como estos movimientos se realizan a través del impulso y el asentimiento, y entre los movimientos de los otros seres algunos se producen a través del peso; otros, a través del calor, y otros, en virtud de alguna otra causa, dicen que aquel movimiento depende de los animales, y por el contrario no dicen que cada uno de los otros movimientos depende en un caso de la piedra, en otro del fuego. 10 15

Y tal es su opinión en torno a aquello que depende de nosotros, dicha brevemente. 20

14. Se puede ver si, al decir estas cosas, ellos salvan las opiniones comunes de todos los hombres sobre aquello que depende de nosotros. Porque quienes les preguntan cómo es posible preservar lo que depende de nosotros si todo existe en virtud del destino, no preguntan esto poniendo por delante tan sólo la expresión «aquello que depende de nosotros», sino también lo que ella significa: el ser dueño de sí[57]. En efecto, puesto que están persuadidos de que aquello que depende de nosotros es tal, censuran a quienes dicen que todo ocurre por necesidad. Pero habría sido oportuno, a partir de aquí, decir que [lo que depende de nosotros] no es preservado, buscar las causas de que no sea preservado, y exponerlas. Sin embargo, como veían que tal posición era algo absolutamente paradójico, y que muchas de sus doctrinas habrían acabado en absurdos iguales a los que recaen sobre aquello que depende de nosotros, mostraban que este asunto se adecua a la doctrina del destino, en la consideración de que engañando a quienes los escuchan por medio de la homonimia huyen de todos los absurdos que se siguen de quienes dicen que nada depende de nosotros. 25 30

Ahora bien, sería razonable, cuando dicen esto, preguntarles antes que nada la razón por la cual, si el destino se realiza de diferente manera a través de cosas diferentes, y si opera a través de la naturaleza propia de cada uno de los entes, no predican sobre ninguna de las otras cosas el *depender de ellas*, sino sólo sobre los animales. Porque los motivos por los que dicen que aquello que ocurre **183**

por medio del animal depende de los animales pueden ser aducidos también para cada uno de los otros seres. Y es que, dado que aquello que ocurre por medio del animal no podría tener lugar si el animal no ejercitase un impulso, sino que ocurre a través del asentimiento y del impulso ejercido por él, y no ocurre si no asiente, dicen que eso depende del animal, es decir, será producido necesariamente por él (no es posible, en efecto, que sea de otra manera); pero consideran que está en poder del animal porque no puede suceder ni por medio de otra cosa distinta de él, ni por medio de él de una manera distinta.

Y, sin embargo, esto se puede decir igualmente de cada uno de los otros seres: porque lo que se produce por medio del fuego no podría producirse por medio de ninguna otra cosa, ni por medio del fuego de alguna otra forma que a través de su acción de calentar; de modo que, como las cosas que se producen a través del fuego no podrían producirse de otra manera que mediante su acto de calentar, y se producirán si el fuego calienta, y no si no calienta, estas cosas dependerían del fuego. Y podrá decirse lo mismo también de cada uno de los otros seres. ¿Qué necesidad hay de hacer un largo discurso acerca de esto si lo que se ha dicho es evidente?

Así pues, el reproche no se reduce a una cuestión de términos, sino al hecho de que crean haber concedido una ventaja a los animales —en las cosas que ocurren a través de ellos— respecto a los otros seres por medio de los cuales también ocurren algunas cosas, cuando no están haciendo otra cosa que conservar en su caso nada más que la expresión *depende de ellos*; es esto precisamente lo que merece el reproche, porque o bien ellos mismos se engañan por el carácter común de esa expresión, o bien su propósito es engañar a los demás.

Y, además de esto, uno podría preguntarles, sorprendido, qué les pasa para decir que lo que depende de nosotros consiste en el impulso y en el asentimiento, de modo que conservan eso igualmente en todos los animales. Porque lo que depende de nosotros no consiste en que, cuando sobreviene una representación, cedamos por nosotros mismos a esa representación, y ejerzamos un impulso hacia lo que se nos ha presentado; esto sería, por el contrario, más equiparable y más indicativo de lo voluntario. En todo caso, lo voluntario y lo que depende de nosotros no son la misma cosa, pues voluntario es aquello que sucede por un asentimiento no forzado, mientras que depende de nosotros aquello que se acompaña de un asentimiento conforme a la razón y al juicio[58]. Por ello si algo depende de nosotros es también voluntario, pero no todo lo que es voluntario depende de nosotros. En efecto, también los animales privados de razón, que actúan según el impulso y según el asentimiento que está en ellos, actúan voluntariamente; en cambio, es propio del hombre el que algunas de las cosas que se producen gracias a él dependan de él. Esto es, de hecho, lo que significa ser racional en el caso del ser humano: tener en sí mismo una razón que

184 juzga y desvela las representaciones que sobrevienen y, en general, aquello que debe ser o no ser hecho. Por ello los otros animales, que ceden a las meras representaciones, tienen en ellas las causas de sus asentimientos y de sus impulsos hacia las acciones; el hombre, por contra, tiene la razón como jueza de las representaciones que le sobrevienen del exterior en relación con lo que debe hacerse y, sirviéndose de esta razón, examina cada una de las representaciones no sólo para saber si *parece ser* tal como aparece, sino también si *es* tal como aparece. Y en el caso de que encuentre, a lo largo de su indagación racional, que el ser de la representación es distinto de su parecer, no le da su consentimiento porque *parece* de una determinada manera, sino que se opone a ella porque no *es* también de esa determinada manera. Así es como, por ejemplo, el hombre se abstiene a menudo de ciertas cosas que parecen placenteras, aunque las desee, pues no ha podido poner de acuerdo la razón con lo que se le aparece, y de la misma manera rehúsa ciertas cosas que parecen ventajosas, pues así lo cree la razón.

Y si aquello que depende de nosotros reside en el asentimiento racional que se da a través del acto de deliberar, mientras que ellos dicen que reside en el asentimiento y en el impulso, puesto que se da también irracionalmente, es evidente, por lo que dicen en función de un análisis muy a la ligera de lo que depende de nosotros, que no establecen ni qué es ni en qué se da. En efecto, el ser racional no consiste en otra cosa que en ser principio de las acciones. Y es que, así como para cada ser hay una diferencia característica —para el animal se da en la actividad impulsiva; para el fuego, en el calor y en la facultad de calentar, y para cada cosa, en algo distinto—, así para el hombre [esa diferencia] está en la racionalidad, que es lo mismo que tener en sí mismo el principio de elegir alguna cosa o de no elegirla. Y en ambos casos se trata de lo mismo, por lo que quien elimina esto, elimina al hombre.

Parece, por el contrario, que ellos, habiendo dejado a un lado la razón, ponen lo que depende de nosotros en el impulso, puesto que dicen que para ellos lo que depende de nosotros está en el deliberar: su sofisma no va más allá. En efecto, respecto al impulso son capaces de decir que lo que sucede en virtud de él es aquello que está en poder de los animales, pues sin él no pueden efectuar eso que se produce por medio de ellos; pero, si aquello que depende de nosotros reside en el deliberar, entonces ya no están obligados a concluir la imposibilidad de que las cosas que suceden a través del hombre sucedan de otra manera, pues aunque el hombre posea la facultad deliberativa, no realiza todo lo que a través de él se realiza deliberando: no todo aquello que hacemos lo hacemos tras haber deliberado, sino que con frecuencia, cuando el momento oportuno para hacer lo que debe hacerse no deja tiempo para deliberar, hacemos ciertas cosas sin haber deliberado, y a menudo también por pereza o por alguna otra causa. Ahora bien, si algunas cosas se producen habiendo nosotros deliberado, y otras, en cambio,

sin haberlo hecho, ya no hay espacio para decir que lo que sucede a través del deliberar depende del hombre, pues no puede suceder de otra manera aquello **185** que se produce por medio de él. De modo que, si hacemos unas cosas habiendo deliberado, y otras sin haber deliberado, lo que sucede por medio de nosotros no sucede, simplemente, de la misma manera que aquello que sucede por medio de los animales, o del fuego, o de dos cuerpos pesados. Y si de la naturaleza tenemos la facultad de hacer algo después de haber deliberado, es evidente que 5 tendremos la facultad también de hacer algo distinto a través del hecho de haber deliberado, y no aquello que habríamos hecho, sin ninguna alternativa, aunque no hubiésemos deliberado: si no, deliberaríamos en vano.

15. Dejarse llevar por el argumento de que si en las mismas circunstancias uno actúa unas veces de un modo y otras veces, de otro, se introduce un movimiento sin causa, y decir por ello que nadie podrá hacer lo contrario de 10 aquello que va a hacer, ¿no entra quizá también dentro de los errores de los que hemos hablado antes? Porque las cosas que llegan a existir por una causa no tienen la causa de su llegar a existir siempre y en todo caso fuera de sí mismas; en efecto, gracias a una facultad de este tipo hay algo que depende de nosotros, pues de las cosas que suceden de esta forma somos dueños nosotros, y no alguna causa externa. Por ello lo que se produce de este modo no se produce sin causa: 15 tiene su causa en nosotros; de hecho, el hombre es principio y causa de las acciones que suceden a través de él, y en esto consiste el ser del hombre, es decir, en tener en sí mismo el principio por el cual actúa[59], como el de la esfera consiste en ser arrastrada rodando cuesta abajo. Por ello, cada uno de los otros seres sigue las causas que lo circundan desde el exterior, pero el hombre no, pues su ser consiste en poseer en sí mismo el principio y la causa, de modo que 20 él no sigue en todos los casos las causas que le vienen del exterior.

Y, en efecto, si nuestro juicio acerca de las cosas que deben hacerse hiciese referencia a una sola finalidad, probablemente se tendría alguna razón en favor de la idea de que nuestros juicios llegan a ser siempre los mismos en torno a las mismas cosas. Pero, como esto no es así (porque en realidad elegimos lo que elegimos unas veces a causa de lo noble, otras veces a causa de lo placentero, otras a causa de lo útil, y no son los mismos móviles los que producen estas 25 elecciones), es posible que ahora elijamos estas cosas entre las que nos rodean, pues somos movidos en dirección a lo noble, mientras que, a continuación, elegimos otras, pues remitimos nuestro juicio hacia lo placentero o lo útil.

Y es que, del mismo modo que no buscamos alguna otra causa por la que la tierra es arrastrada hacia abajo en función de la pesadez que se encuentra en ella, o por la que el animal realiza aquello que realiza en función del impulso, en tanto que cada uno de estos seres aporta de sí mimo la causa para aquello que 30 sucede, siendo tal por naturaleza, así para las cosas que en las mismas **186** circunstancias son realizadas por nosotros ahora de una manera, ahora de otra,

no es necesario buscar alguna otra causa más allá del propio hombre: porque en esto consistía el ser del hombre, es decir, en ser principio y causa de las acciones que se producen a través de él.

Y decir que también aquellos que han deliberado asienten a lo que se les aparece y por ello siguen la representación como los otros animales, no es verdad. No todo aquello que aparece es, de hecho, una representación; en realidad, la representación simple e irracional proviene de cosas que sobrevienen del exterior, siendo similar a las actividades sensoriales y por ello tiene especialmente fuerza en los animales privados de razón; pero ciertas cosas aparecen también a través de la razón, y toman la causa de su aparecer de un razonamiento, y nadie llamaría ya estas cosas *representaciones*. En efecto, el que asiente a algo en virtud de un razonamiento formulado por él mismo en su deliberar es él mismo causa para sí mismo del asentimiento.

16. Pero es evidente, a partir de lo dicho, que quienes dicen que todo sucede de acuerdo con el destino no preservan lo que depende de nosotros (porque no preservan el objeto de nuestra investigación si es preservado de acuerdo con ellos; al contrario, su esfuerzo está en articular una razón para que la cosa, de entrada, no sea posible), y [es evidente] que la razón que articulan para la eliminación de tal facultad no es tampoco verdadera, dado que nada tiene de razonable. Al revés, de hecho, lo que se sigue de aquellos que excluyen que haya algo que dependa de nosotros de esa manera es confundir y desbaratar, tanto como está en su mano, la vida humana. Porque si, siendo los hechos tal como son (pues tampoco es posible convencer a ninguno de ellos de no hacer aquellas cosas que hacen a la manera de quien tiene la facultad de hacerlas o no hacerlas; ni por supuesto a ninguno de los otros, tal fuerza tiene la verdad, y el testimonio evidente de cuanto sucede); si, siendo ésta la realidad, su opinión adquiriera una tal fuerza como para persuadir a todos los hombres de que no son dueños de nada, sino que siempre seguimos las circunstancias, cediendo y dándoles nuestro asentimiento, y hacemos aquello que hacemos porque estamos absolutamente obligados a hacerlo (pues, efectivamente, no nos es posible, siendo tales las circunstancias, hacer algo distinto) y, de nuevo en los mismos términos, no hacemos aquello que no hacemos por no poder ir contra las circunstancias, que son tales, ¿qué otra cosa se seguirá sino que todos los hombres, en virtud de semejante convicción, dirán adiós a todo cuanto se produce con alguna fatiga y desvelo, y elegirán los placeres fáciles, estimando que las cosas que han de suceder lo harán sin más, aunque ellos no hagan nada noble respecto a esas cosas? Ahora bien, si los hombres están en tal disposición de ánimo, y actúan a consecuencia de sus elecciones, puesto que, de hecho, la realidad no será de alguna manera distinta de como es, dadas sus falsas convicciones acerca de ella, ¿qué otra cosa se producirá sino, por un lado, un cierto desprecio de todos por las acciones nobles, pues la adquisición y la posesión de todo aquello que es tal

resulta del esfuerzo, y por otro lado la elección de las cosas malvadas, pues se producen con facilidad y placer?

¿Qué discurso se podría hacer contra quienes se comportan así por parte de los autores de las doctrinas que los han convencido para que lleguen hasta tal extremo? Si se les reprochara este comportamiento, ellos lo rebatirían diciendo con justicia que no les era posible hacer algo distinto siendo tales las circunstancias. ¿Cómo podrían hacerles reproches, razonablemente, aquellos que han sido, con tales doctrinas, sus maestros?

Pero hay más: según ellos, ni los reproches, ni los castigos, ni las exhortaciones, ni el honor, ni ninguna otra cosa de este género conservará su naturaleza propia, sino que cada una de ellas sucederá de una manera necesaria, como también aquellos actos sobre los que ellas se aplican[60].

En efecto, ¿cómo se podría acusar ya a Alejandro, el hijo de Príamo, por haber cometido un delito al raptar a Elena? ¿Cómo podría Agamenón condenarse a sí mismo al decir: «Yo mismo no lo niego[61]», y hacerlo racionalmente? Si, en efecto, Alejandro hubiese tenido la facultad de hacer caso omiso de las circunstancias en las que entonces se encontraba y que lo animaban al rapto —o Menelao de las que le empujaban a indignarse, o Agamenón de aquellas a propósito de las cuales se insultaba a sí mismo, creyendo haberse equivocado— habrían sido acusados con razón. Ahora bien, si desde antiguo, y desde más antiguamente aún, y antes de que alguno de ellos comenzase a existir, era verdadero predecir respecto a cada uno cada una de esas cosas que se reprochaban haber hecho, ¿cómo podrían aún ser acusados de esos sucesos[62]?

¿Y cómo podrá alguien explicar que están en nuestro poder también las virtudes y los vicios? Supóngase, en efecto, que somos de esa condición, ¿cómo podrían ya algunos racionalmente ser alabados, y otros, acusados? En efecto, esta doctrina no aporta otra cosa que una defensa de los malvados[63]. Vemos, ciertamente, que ninguno imputa ni al destino ni a la necesidad las acciones buenas y nobles, y que por contra los malvados dicen que son tales por culpa del destino. Y si tienen la convicción de que los filósofos dicen también lo mismo, ¿cómo podrán no llegar al punto de llevar a cabo esas acciones sin freno alguno ellos mismos, y de empujar a eso a los demás?

17. ¿Y cómo, al decir tales cosas, podrían salvaguardar la providencia de los dioses hacia los mortales[64]? Si, en efecto, las epifanías de los dioses —que dicen que les ocurren a algunos— se producen en virtud de alguna causa preestablecida, de modo que antes de que alguno de ellos naciera era verdadero que habría sido prestada alguna atención de parte de los dioses hacia esta persona y no hacia otra, ¿cómo podría decirse aún justificadamente que es *providencia* esa que no se produce en virtud del mérito, sino en virtud de una necesidad preestablecida?

¿Cómo se podría salvaguardar también la piedad hacia los dioses de aquellos

que se considera que son píos, si actúan de tal manera porque no dependía de ellos no actuar así? Y aquellos a quienes, frente a otros, les viene algún privilegio de parte de los dioses lo obtendrán en razón de que los principios de eso estaban también preestablecidos, incluso antes de que estas personas existieran. 10

¿Cómo no eliminarían también la adivinación al ser eliminada la utilidad que viene de ella misma? Porque, ¿qué aprendería ya alguien de los adivinos, o por haber aprendido de ellos de qué se protegería, si aquello de lo que es posible que nosotros aprendamos y que ellos anuncien es sólo lo que para nosotros era necesario, incluso antes de nuestro nacimiento, o bien aprender o bien hacer o no hacer, si es que no somos dueños de permanecer fieles a las advertencias de los dioses, pues están preestablecidas las causas de aquello que será realizado por nosotros? 15

18. Pero que esta doctrina es la causa de la ruina de la vida entera de los hombres es algo que seguramente cada uno fácilmente comprende; y, además, de su falsedad es testimonio suficiente el hecho de que ni siquiera sus propios adalides pueden creer lo que ellos mismos dicen. Así, en todos sus discursos salvaguardan la libertad y el ser uno dueño de sí mismo, como si no hubieran oído nunca de algún otro semejante doctrina. Se esfuerzan, por un lado, en exhortar a algunos, como si ellos tuvieran la facultad de hacer esto o de no hacerlo, y como si aquellos que son exhortados a través de los discursos pronunciados por ellos pudieran elegir ciertas cosas, mientras que habrían hecho lo contrario de esas cosas si ellos se hubieran callado. Y, por otro lado, reprochan y castigan a otros porque no hacen lo que deben[65]. 20 **189**

Pero es que incluso componen y dejan escritas numerosas obras a través de las cuales estiman que educan a los jóvenes, no como si se les hubiera asignado el componerlas por el hecho de que eran tales las circunstancias en que se encontraban, sino como si dependiera de ellos el componerlas o el no componerlas, y eligieran escribirlas por filantropía. 5

19. Y habría cesado en ellos el deseo de porfiar mediante argumentos y habrían admitido que en el hecho de que algo dependa de nosotros consiste el ser libres, dueños de nosotros mismos y el ser capaces de elegir y de hacer cosas opuestas en las mismas circunstancias, si hubieran tenido en cuenta aquello en lo que todos concuerdan. Porque hay una ley que tanto los particulares como los legisladores consideran justa, es decir, que merecen ser perdonados quienes han cometido alguna [falta] involuntariamente, en la consideración de que la pena debe ser determinada, no en función del acto llevado a cabo, sino en función del modo como se ha llevado a cabo. Y esto es algo que nadie, ni entre los otros ni entre ellos mismos, rechaza como indigno. 10 15

Pero entonces, ¿por qué serían menos dignos de perdón que los que yerran por ignorancia o bajo constricción en las cosas que hacen aquellos que saben lo

que hacen pero no tienen en sí la facultad de hacer otra cosa distinta de la que hacen, pues las circunstancias en las que se encuentran son tales que deben absolutamente y de necesidad rodearlos? Y es que tal es la naturaleza [de esas personas], y lo que está de acuerdo con su propia naturaleza es hacer cada una de las cosas que hacen en conformidad con el destino, tal como para las cosas pesadas lanzadas desde lo alto [es necesario] ser arrastradas hacia abajo, y para los cuerpos esféricos, si son empujados, moverse por sí mismos cuesta abajo. En efecto, semejante a esto sería considerar justo castigar a un caballo porque no es hombre, y a cada uno de los otros animales porque les ha tocado esta suerte y no una mejor. Pero ni siquiera Falaris[66] sería tan cruel e insensato como para castigar al autor de algo que se produce en tales circunstancias. Así pues, ¿por motivo de qué acciones serán razonables los castigos? Por ninguna otra más que por aquella que sucede a partir de una elección malvada. Aquellos que, teniendo la facultad de elegir, dejan a un lado el poner lo noble y la ley como finalidad de sus actos, y por mor de alguna ganancia o algún placer no se preocupan de eso y hacen cosas malvadas, éstos son los que todos consideran merecedores de castigo, mientras que conceden el perdón a quienes yerran, pero no de esta forma.

Y, por cierto, ya ha llegado la hora de que todos los malvados que han aprendido esta extraordinaria doctrina de los filósofos les enseñen a sus maestros que también ellos son merecedores del perdón no menos que aquellos que cometen una falta involuntariamente. Porque no hacen aquello que hacen por culpa de algo que los obligue desde el exterior, y de lo cual habrían sido probablemente capaces de precaverse, sino que no les es posible liberarse de la naturaleza que tienen en sí mismos en todo lo que hacen, y nada merece ser censurado, incluso entre las faltas que ellos mismos cometen.

Pero si ni aquellos que son los autores de esta doctrina, ni algún otro concediese el perdón a uno que adujera eso como causa de sus propias faltas, estimando que dice una falsedad y habla como un engañador, es evidente, de la misma manera, que aquello que depende de nosotros no es considerado, ni por ellos ni por todos los otros, tal como ellos fingen cada vez que hablan al ocuparse específicamente de la cuestión. Al contrario, lo que depende de nosotros es tal como ellos mismos y todos los hombres testimonian a través de sus actos. Porque si ellos estuvieran convencidos de que las cosas son así [como ellos sostienen], perdonarían a todos aquellos que yerran, en tanto que carecen de la facultad de no hacer todo lo que hacen.

20. Sin embargo, lo que hemos dicho basta para poner en evidencia que es posible aplicarle la denominación de *aquello que depende de nosotros* a algo, y que no es verdad que en virtud de tal posibilidad haya alguna cosa que se produce sin causa, pues el hombre es la causa de aquello que llega a existir de esta forma, siendo él mismo principio de aquello que por él es producido. Y

podrían convencerse suficientemente de ello también quienes se esfuerzan en argumentar en sentido contrario, si, aun por poco tiempo, se sometieran a hacer todo lo que hacen como si dijeran la verdad sobre los argumentos de los que hablan, pues creen que nada de aquello que es llevado a cabo por alguien se produce de tal manera que el autor tenga también la facultad de no hacerlo en aquel determinado momento. A quien está convencido de ello no le es posible censurar, alabar, aconsejar, exhortar a alguien, ni rogar a los dioses[67], o darles las gracias por algo, ni hacer alguna otra cosa de aquellas que deberían ser realizadas racionalmente por parte de quienes creen tener la facultad de no hacer cada una de las cosas que hacen. Ahora bien, sin estas cosas el modo de vida de los hombres sería, de hecho, invivible: para empezar, ni siquiera sería ya digno del hombre.

25

191

21. Y la siguiente cuestión no se debe dejar de lado sin que la sometamos a examen: si alguien diera por supuesto que la tesis según la cual hay algo que está en nuestro poder —así como nosotros estimamos y como la naturaleza de los hechos testimonia que ocurre— no es más verdadera que la tesis según la cual todo sucede por necesidad y por el destino, sino que cada una de las dos tesis es creíble u oscura en los mismos términos, ¿a cuál de las dos opiniones es para los hombres más seguro y menos arriesgado confiarse[68]? ¿Qué mentira es preferible: suponer, en caso de que todo suceda de acuerdo con el destino, que las cosas no son así, sino que hay también algo de lo que nosotros somos dueños de hacer o de no hacer, o bien, en el caso de que haya alguna cosa que está en nuestro poder en el modo que hemos establecido antes, el convencerse de que eso es falso, y de que todas las cosas llevadas a cabo por nosotros en conformidad con nuestra facultad se producen necesariamente? Ciertamente, es claro que, si todo sucede en virtud del destino, aquellos que están persuadidos de tener la facultad, respecto a ciertas cosas, ya sea de hacerlas, ya sea de no hacerlas, no podrían cometer ninguna falta en lo que hacen a causa de tal creencia, pues en primer lugar no son dueños de ninguna de las cosas que provienen de ellos, de modo que el peligro, por esto error, no va más allá de las palabras. Ahora bien, si estamos persuadidos de que no somos dueños de nada, aunque por el contrario haya algo que dependa de nosotros y no todo suceda por necesidad, dejaremos a un lado muchas de las cosas que podríamos hacer rectamente, bien sea a través de la deliberación en torno a ellas, bien sea asumiendo de buen ánimo las fatigas vinculadas a las acciones; y ello porque habremos llegado a ser más perezosos para hacer algo por nosotros mismos en la convicción de que, aun cuando no nos esforcemos respecto a aquello que ha de hacerse, cuanto ha de suceder, sucede. Y si las cosas son así, es evidente que, por lo que se refiere a los filósofos, es preferible que ellos mismos elijan la vía menos arriesgada, y conduzcan por ella a los demás.

5

10

15

20

25

22. No estaría mal, a partir del examen que hemos realizado previamente,

exponer también sus afirmaciones en torno al destino, para ver si alguna, por su estrecha cercanía a la verdad, tiene una fuerza tal como para volver razonable el que se desdeñen las evidencias[69]. Nuestro discurso sobre este tema, sin embargo, no se prolongará más de lo que es útil en relación a nuestro propósito. 30

Así, dicen que este universo, que es uno solo y contiene en sí todo aquello que existe y es gobernado por una naturaleza que tiene vida, razón e inteligencia[70], posee un gobierno eterno de los seres, el cual procede según una cierta concatenación y orden[71], ya que las cosas que suceden antes son causas **192** de aquellas que suceden después, y de esta manera todas las cosas están ligadas entre sí; [dicen] que en el universo no hay una cosa que ocurra de tal manera que excluya que alguna otra cosa dependa de ella inevitablemente y esté conectada a ella como a su causa; ni, a su vez, alguno de los sucesos que siguen puede estar separado de aquellos que le preceden de forma que no dependa de alguno de 5 ellos como ligado a él, sino que de toda cosa que sucede deriva como consecuencia alguna otra, la cual depende de ella necesariamente como causa suya, y todo aquello que sucede tiene algo que le precede a lo cual se vincula como a una causa. En efecto, ninguna de las realidades del universo es o deviene sin causa, pues nada de cuanto existe está separado y desconectado de todo 10 aquello que ha sucedido antes. Porque el universo se rompería y se dividiría, y no podría permanecer uno por siempre, gobernado según un solo orden y una sola organización interna, si se introdujera un movimiento sin causa[72]; y esto es lo que se introduciría si toda cosa que existe y deviene no tuviera alguna causa que la preceda, y a la que sigue necesariamente. Por otro lado, afirman que el generarse de algo sin causa es idéntico al generarse de algo desde el no ser, e 15 imposible de la misma manera[73]. Y que siendo tal el gobierno del todo, procede desde el infinito hasta el infinito de manera evidente y sin cesar.

Dado que hay una cierta diferenciación entre las causas, al exponerlas ellos recitan un enjambre de causas: las iniciales, las accesorias, las causas habituales, las constitutivas, y otras de otro tipo[74] (no hace falta, ciertamente, prolongar el 20 discurso refiriendo todo lo que ellos dicen, sólo queremos mostrar su doctrina acerca del destino). En todo caso, ya que hay más causas, afirman que para todas es igualmente verdadero que, cuando las circunstancias son todas ellas idénticas, ya sea respecto a la causa, ya sea respecto a aquello que es causado, es imposible que las cosas no se desenvuelvan de una determinada manera a veces, y a veces sí lo hagan. Porque si se diera esto, habría algún movimiento sin causa. 25

Y dicen que el destino mismo, la naturaleza y la razón según la cual es gobernado el todo son Dios, que está presente en todo aquello que existe y que deviene, y de esta manera se sirve de todos los seres, según la naturaleza que les es propia, para la organización del todo. Y ésta, dicha brevemente, es la opinión **193** establecida por ellos acerca del destino.

23. La falsedad de estas afirmaciones no necesita de argumentación alguna,

ni de refutación que provenga de un punto de vista externo, sino que se reconoce por sí misma. Porque, ¿qué refutación más clara puede haber de una afirmación que el hecho de que no esté en concordancia con su objeto? Así, por ejemplo, ¿cómo podrá no estar en evidente desacuerdo con los hechos la primera afirmación, es decir, que todos los entes devienen causas de algunas de las cosas que vienen después de ellos, y que las cosas están conectadas de esta forma entre ellas, unidas las primeras a las segundas como en una cadena, siendo esto lo que ellos proponen como la esencia del destino? Y es que, aunque los padres son causas de los hijos y se debe reclamar las causas en virtud de la afinidad —de tal manera que la causa de un hombre es un hombre; la causa de un caballo, un caballo—, ¿de qué son causa en la posteridad aquellos que jamás se han casado? ¿De qué son causa los niños muertos antes de la madurez? Porque muchos seres que se generan, por causa de una cierta insuficiencia en su tamaño o no son puestos en movimiento o perecen demasiado pronto, y no han llegado a ser causa de algo según la potencialidad que poseen. ¿De qué dirán, además, que son causa las secreciones que surgen en ciertas partes del cuerpo? ¿De qué las monstruosidades y aquello que se genera contra la naturaleza y que desde el principio no es capaz de sobrevivir? Por lo demás, si bien la corteza externa en las plantas existe de cara a la membrana interna, y la membrana interna de cara al fruto, y aunque se las riega para nutrirlas, y se las nutre para que den frutos, sin embargo en las plantas es posible encontrar muchas cosas que no se producen de esta manera. ¿Quién podría decir que los frutos marchitos y los que se han secado son causa de alguna cosa que viene después de ellos? ¿De qué es causa la geminación de ciertas hierbas? De todo ello resulta claro para los que quieren ver la verdad, y son capaces de hacerlo, que tal como no todo aquello que está en potencia se actualiza, así tampoco todo aquello que podría devenir una causa es ya ahora causa, o ha devenido tal o devendrá. Y tampoco todo aquello que ha sucedido es ya, por el mero hecho de existir, causa de alguna cosa que existirá[75].

Y decir, por un lado, para polemizar con sus oponentes, que también estas cosas son causas y, por otro lado, refugiarse en el hecho de que es oscuro de qué efectos lo sean (como ellos ciertamente están obligados a hacer a menudo también a propósito de su concepción de la providencia[76]), es una vía de escape típica de quienes se las ingenian para dar una solución fácil a las dificultades. Porque sirviéndonos de semejante argumento podríamos decir, a propósito de todas las cosas más absurdas, que existen y que tienen alguna causa racionalmente aceptable, pero aún oscura para nosotros.

24. Así pues, si las cosas son así, ¿acaso habrá algo que suceda sin causa y nuestro discurso dará apoyo a esta posición? ¿O es posible salvaguardar la tesis en virtud de la cual, aunque los hechos sean así como nosotros decimos, nada de aquello que ocurre, ocurre sin una causa? Si, en efecto, interrumpimos la cadena

de las causas y dejamos de decir que de aquellas cosas que han sucedido primero se sigue necesariamente que tengan que devenir causa por naturaleza —como si la casualidad estuviera contenida en su entidad—, y si asignamos las causas en función de aquello que está ocurriendo y que es subsecuente, y además buscamos las causas en sentido propio de aquello que está sucediendo, entonces ninguna de las cosas que suceden sucederá sin causa, sin que por esto todo aquello que sucede habrá de suceder necesariamente según un tal destino. 5

Y es que Sofronisco[77] no es ya, por el mero hecho de existir, necesariamente padre y causa de alguno de los que vienen después de él. Ahora bien, si Sócrates ha de existir, sería necesariamente Sofronisco para él la causa de su generación. Como por el hecho de que existan los cimientos no se vuelve necesario que una casa sea construida, mientras que es necesario que, si la casa existe, los cimientos hayan sido construidos previamente, así hay que entender que son también las causas por necesidad en las cosas que se generan naturalmente: no se sigue por necesidad que las cosas que vienen antes deban ser causa de algo, sino que, al contrario, de aquellas cosas que se generan después se sigue el que tengan necesariamente como causa alguna de entre las que las preceden[78]. 10 15

Y algunas de las cosas que se generan se producen también de tal manera que tienen efectivamente una causa que, sin embargo, no es una causa propia y primaria, sino, más bien, como nosotros solemos decir, *por accidente*. Así, el hecho de haber encontrado un tesoro por parte de uno que cavaba para plantar, tiene, en efecto, el cavar como causa, pero no como causa propia y generada con vistas a ese resultado. Y es que las causas en sentido propio son seguidas de aquello que han causado o bien únicamente por necesidad —como les parece a éstos— o la mayor parte de las veces, mientras que las causas que son *por accidente* de la manera expresada raramente devienen causas de tales efectos. De modo que, para quienes argumentan de esta forma, la conclusión es afirmar [i] que nada ocurre sin causa, al mismo tiempo que [ii] se preserva el que algunas cosas sucedan fortuitamente y por casualidad, y que exista aquello que depende de nosotros y lo contingente en el ámbito de los hechos, y no sólo como una expresión sin contenido. 20 25

25. ¿Cómo no será evidentemente falso decir que todo aquello que sigue a algo obtiene de esto la causa de su ser y que todo aquello que precede a algo es de esto la causa? Vemos, en efecto, que entre las cosas que se suceden una a la otra en el tiempo no todas se generan a causa de aquellas que han sucedido previamente y antes de ellas. Ciertamente, ni el caminar se genera a causa del levantarse; ni la noche, a causa del día; ni los juegos ístmicos, a causa de los juegos olímpicos[79]; ni tampoco el verano, a causa del invierno. A partir de esto, alguien podría sorprenderse de que éstos determinen las causas haciéndolo de tal manera que consideran siempre aquello que ha sucedido antes como causa de lo 30 **195**

que viene a continuación y fabrican una cierta conexión y continuidad de las causas, y del hecho de que ofrezcan esto como justificación de que nada se genere sin causa[80]. Vemos, efectivamente, que en muchos casos la causa es la misma para aquello que se genera antes y para aquello que se genera después. Del levantarse y del pasear, la causa es la misma; en realidad, no el levantarse del pasear, sino de ambas cosas es causa el que se levanta y pasea, y su elección. Y vemos que del hecho de que la noche y el día tengan un cierto orden recíproco la causa es una y la misma, e igualmente también del cambio de las estaciones: causa del verano no es, en efecto, el invierno, sino de aquél y de éste son causa el movimiento y la revolución del cuerpo divino y la inclinación de la eclíptica a lo largo de la cual se desplaza el Sol, el cual es igualmente causa de todo lo que hemos dicho anteriormente[81].

No es verdad que por el hecho de que la noche no sea causa del día, o el invierno del verano, y de que estas cosas no estén entrelazadas entre sí a la manera de una cadena, por ello suceden sin causa, ni tampoco en el caso de que no sucedieran de esta manera[82] la unidad del universo y de todo aquello que deviene y se encuentra en él quedaría rota. Porque los cuerpos divinos y su revolución se bastan para preservar la continuidad de lo que sucede en el universo. Ni, por otro lado, tampoco el pasear carece de causa por el hecho de que no tenga su causa en el levantarse.

Por consiguiente, la concatenación de las causas de la que ellos hablan no se puede dar como explicación razonable del hecho de que nada suceda sin causa. En efecto, de la misma forma que los movimientos y los tiempos tienen alguna causa —y ciertamente el movimiento no tiene como causa el movimiento que lo precede; ni el tiempo, el tiempo que lo precede—, así la tienen los hechos que se dan en ellos y a causa de ellos. Y es que hay cierta causa de la continuidad de los sucesos gracias a la cual el universo es uno y eterno y siempre está gobernado según el mismo criterio y de la misma manera, y se debe buscar esta causa, y no dejarla de lado. Pero no hay ciertamente necesidad de suponerla tal que por ella lo que es más joven provenga de lo que es más viejo, como vemos que ocurre en el nacimiento de los animales. Por lo demás, es también razonable decir que entre las causas hay algún principio que no tiene ya otro principio o causa antes de él[83], pues si bien todo aquello que se genera tiene una causa, no es necesario por esto que de todo haya alguna causa; en efecto, no todo aquello que existe se genera. ¿Cómo podría no ser absurdo decir que las causas y su concatenación y conexión se van al infinito, de tal manera que no hubiera ni un término primero, ni un término último? Porque decir que no hay una causa primera es eliminar la causa: eliminando el punto de partida se elimina, de hecho, por necesidad también, aquello que se sigue de él[84]. Y en razón de este discurso se eliminaría igualmente la ciencia, si es que al menos la ciencia es, en sentido propio, el conocimiento de las causas primeras, mientras que, según ellos, no hay entre las

causas una que sea primera[85].

Y no es verdad que toda transgresión del orden comporte la eliminación de los entes en que se da: no es imposible, efectivamente, que ciertas cosas ocurran también en contra del orden del rey, pero no es suficiente esto para provocar la destrucción total de la monarquía, ni tampoco, si algo similar ocurre en el universo, es suficiente para disolver totalmente la feliz condición del universo, tal como una negligencia casual de los criados no puede disolver la de la casa y el amo[86]. 10

26. Y en cuanto a las dificultades que plantean respecto a la existencia de aquello que depende de nosotros en el sentido en que lo cree la común opinión de los hombres, ciertamente no carece de razón el plantearlas. Ahora bien, montarse a lomos de esas dificultades como si fueran comúnmente aceptadas, eliminar cosas que son tan evidentes, y representar la vida humana como una especie de ilusión óptica y un juego de niños, polemizando en defensa de dificultades consideradas tales por ellos mismos: ¿cómo no va a ser esto completamente irracional? Y es que tampoco quien no es capaz de resolver alguno de los argumentos de Zenón en contra del movimiento piensa ya que el movimiento deba eliminarse: la clara evidencia de éste es una razón más adecuada para asentir a él que toda la persuasión que mediante argumentos trata de quitarlo de en medio. 15 20

Pero quizá no sería mala idea que también nosotros eligiéramos y examináramos las dificultades en las que ponen más confianza entre las que ellos proponen, pues quizá no parezcan tan difíciles de resolver.

Y, en efecto, una de las dificultades planteadas por ellos es de esta clase: «Si —dicen ellos— dependen de nosotros aquellas cosas cuyo contrario está también en nuestro poder, y a tales cosas se aplican alabanzas y reproches, exhortaciones y disuasiones, castigos y honores, el ser sabios y el poseer las virtudes no dependerá de aquellos que las poseen, pues ellos no están capacitados para acoger los vicios contrarios a estas virtudes; e, igualmente, los vicios no dependerán de los viciosos, pues tampoco depende de éstos el no serlo. Ahora bien, no cabe duda de que es absurdo negar que las virtudes y los vicios dependan de nosotros, y que las alabanzas y los reproches se apliquen a ellos. Por consiguiente, lo que depende de nosotros no será una realidad de este tipo[87]». 25 **197**

27. Concediéndoles a ellos que la virtud y los vicios no pueden perderse, afrontando la cuestión de una manera quizá más accesible podremos decir que los hábitos dependen de aquellos que los poseen en la medida en que, antes de adquirirlos, dependía de ellos también el no adquirirlos. En efecto, aquellos que poseen las virtudes han sido responsables de su adquisición, ya que han elegido lo mejor en lugar de dejarlo de lado; y la cosa no deja de ser similar también para los que poseen vicios[88]. El mismo razonamiento se aplica también a las 5

artes: cada artesano tenía la facultad antes de poseer el arte de no devenir artesano, pero habiendo devenido tal, ya no será dueño de no haber devenido y de no ser artesano[89]. La génesis de tales cualidades depende de nosotros; y, en consecuencia, no es idéntica la verdad para aquello que está por suceder que para aquello que existe y ha sucedido: aquello que existe y ha sucedido no puede no existir, ni puede no haber sucedido; por el contrario, aquello que está por suceder admite también la posibilidad de no suceder. Por eso, antes de que tal persona poseyera la virtud, era verdad que podía también no devenir tal, pero de quien ha devenido tal, una vez devenido, es verdadero decir que ha devenido virtuoso.

10

15

Así pues, si el sabio fuese sabio desde el nacimiento y tuviese este don habiéndolo recibido de la naturaleza además de otros que ella le ha concedido, el ser sabio no dependería en realidad de él, como no depende de él el ser bípedo o racional, y no podría ya ser alabado por el hecho de ser sabio, sino que suscitaría admiración por haber recibido de la naturaleza divina tan gran don. En efecto, así como entre aquellos que poseen buena salud, alabamos por el buen cuidado que tienen de sí mismos a cuantos son sanos a pesar de ser débiles por naturaleza, en tanto que han tomado precauciones convenientes para ellos mismos, precauciones por las cuales no se encuentran enfermos —mientras que no alabamos ya a aquellos que por naturaleza están sanos, y no enfermos, sin ocuparse en ello ni preocuparse, sino que los consideramos afortunados, pues poseen sin esfuerzo una cosa que también a los demás resulta cara, aun a pesar de que su presencia suponga un esfuerzo[90]—, de la misma manera haremos respecto a las virtudes, y aún con más motivo si en algunos estuvieran presentes por naturaleza, pues precisamente eso es lo que hacemos en el caso de los dioses. Ahora bien, dado que eso nos resulta imposible, y no se le debe pedir a la naturaleza nada que sea imposible (ella misma es, de hecho, la medida de lo posible y de lo imposible: la virtud, en efecto, es la perfección y el culmen de la naturaleza propia de cada uno) y es imposible que cualquier cosa que esté inacabada se encuentre en un estado de perfección, y aquello que se ha generado está inacabado inmediatamente después de generarse, por lo tanto no es tampoco posible que el hombre nazca en posesión de la virtud.

20

25

30

198

Ciertamente, la naturaleza no es irrelevante para el hombre de cara al fin de la adquisición de la virtud; al contrario, él obtiene de ella una potencialidad y una actitud receptiva hacia la virtud que ninguno de los demás animales tiene[91]. Y por una tal potencialidad, el hombre se distingue por naturaleza de los otros animales, por más que se vea superado por muchos animales en cuanto a ventajas corporales. Por consiguiente, si tuviéramos de la naturaleza una potencialidad receptiva de las virtudes tal que a medida que progresamos y nos perfeccionamos también las adquirimos, como sucede en el caminar, y en el despuntar de los dientes, de la barba y de cualquier otra cosa que en nosotros

5

10

provenga de la naturaleza, las virtudes no estarían en nuestro poder tal como no lo está ninguna de las cosas antes mencionadas. Sin embargo, no las adquirimos de esta manera: si la prudencia y la virtud fuesen congénitas en los hombres igual que las otras cosas, todos —o al menos la mayor parte— tendrían de la naturaleza no sólo la potencialidad receptiva de la virtud, sino también las virtudes mismas, tal como poseemos las otras cosas que nos pertenecen por naturaleza. Y de esta manera no habría necesidad alguna de alabanzas y reproches, ni de nada de aquello que se aplica a las virtudes y a los vicios, pues tendríamos una más divina motivación y la entidad [real] de su presencia[92]. Pero como las cosas no son así, y, en efecto, vemos que no todos, ni siquiera la mayor parte, poseen las virtudes —lo cual es señal de aquello que se da según la naturaleza—, sino que debemos contentarnos si eventualmente encontramos a uno solo que a través de la práctica y la instrucción despliegue la natural superioridad del ser humano respecto a los demás animales, aportando de sí mismo aquello que necesariamente nos falta por naturaleza[93]. Por lo tanto, la adquisición de las virtudes depende de nosotros, y no son inútiles y vanas las alabanzas, ni los reproches, ni las exhortaciones a hacer lo mejor, ni el adiestramiento en las mejores costumbres según las leyes. 15 20 25

Porque ninguna de las cualidades presentes por naturaleza en algo puede devenir otra por algún hábito (aquello que es pesado no podrá ser lanzado hacia arriba tantas veces que se habitúe a ser arrastrado hacia arriba por su naturaleza), pero los caracteres de los hombres devienen tales o tales otros en razón de la diferencia de sus costumbres. Y en aquello que es por naturaleza, habiendo adquirido primeramente los hábitos, actuamos a partir de ellos de tal manera; en efecto, no adquirimos el hábito de ver por haber visto muchas cosas, sino que vemos en virtud de que lo poseemos. Sin embargo, en aquello que no es por naturaleza adquirimos los hábitos a partir de las actividades. Y es que uno no podría llegar a ser carpintero de otra manera que después de haber cumplido con frecuencia las actividades de un carpintero de acuerdo con los consejos de su maestro. De modo que, como adquirimos las virtudes también de esta manera —llegamos a ser templados realizando actos de templanza—, ellas no pueden estar presentes en nosotros por naturaleza[94]. **199** 5

28. Aquellos que dicen que nosotros por necesidad somos y devenimos de un cierto modo, y que no nos dejan la facultad de hacer o de no hacer aquellas acciones a través de las cuales podremos devenir de un cierto modo —y por esto mismo no les sería posible a aquellos que devienen malvados (ni a los buenos) no hacer aquellas acciones por cuya realización devienen tales—, ¿cómo podrán no estar de acuerdo en que el hombre ha sido generado por la naturaleza como el peor de todo los animales, a pesar de ser él —como dicen— aquel por el cual todas las otras cosas han sido generadas porque contribuyen a su preservación? Si, en efecto, sólo la virtud y el vicio son, según ellos, una el bien y el otro el 10

mal, y ninguno de los otros animales puede acoger ninguna de estas dos cualidades; y si los hombres son en su mayor parte malvados —mejor dicho, respecto a uno o dos que han llegado a ser buenos ellos hablan, como si se tratara de una fábula, de un cierto animal extraordinario y contra la naturaleza, más raro que el ave fénix entre los etíopes[95]—; si todos [los demás] son malvados, y malvados de igual nivel unos respecto a otros, de tal manera que no difieren en nada entre ellos, y si todos aquellos que no son sabios son igualmente insensatos, ¿cómo podrá el hombre no ser el animal más miserable de todos, dado que el mal y la insensatez le son congénitos y asignados por la suerte[96]?

En todo caso, el examen de las afirmaciones paradójicas presentes en sus doctrinas, por las cuales están en desacuerdo con la verdad, requeriría una exposición más larga que la actual. Pero volvamos al punto del cual nos habíamos desviado.

29. Hemos puesto en evidencia que es de la manera expuesta como depende del mismo sabio el ser tal, y que él mismo es causa de tal hábito y de su adquisición, pues en un principio tenía la facultad de no hacerse sabio. Por consiguiente, no posee ya en adelante el hábito como si dependiera de él (tal como la persona que se ha arrojado desde una altura no tiene la posibilidad de pararse, aunque sí la tenía de arrojarse); sin embargo, depende de él también no hacer algunos de los actos que lleva a cabo poseyendo el hábito correspondiente. Si bien es, en efecto, más que razonable que el sabio lleve a cabo acciones en conformidad con la razón y la prudencia, en principio algunas de esas acciones no son realizadas como tales de una manera determinada y hasta un límite concreto, sino que todos los actos que se efectúan de esta forma presentan un cierto margen de maniobra[97], y en ellos el propósito no es eliminado porque se produzca una pequeña fluctuación; en segundo lugar, el sabio no lleva a cabo forzadamente alguna de las acciones que elige, sino que él mismo es dueño de no llevarlas a cabo. En un cierto momento podría parecerle razonable, para mostrar la libertad de sus acciones, no hacer aquello que en otro momento hubiera sido realizado por él en conformidad con la razón, en el caso de que cualquier adivino le hubiese predicho que él iba a hacer eso mismo necesariamente. Y es precisamente por la desconfianza que aquellos que dicen ser adivinos tienen en que se dé un caso de este tipo por lo que huyen de las refutaciones inmediatas, y no predicen nada de este tipo a aquellos que son capaces de refutarlos. Ahora bien, igual que ellos se guardan de fijar los tiempos de aquello que han predicho que sucederá, pues se exponen a una fácil refutación, así huyen también de decirles algo o de hacerles alguna profecía a aquellos que pueden hacer inmediatamente lo contrario de aquello que ha sido profetizado.

30. Decir que es razonable que los dioses prevean aquello que va a ser[98] —pues sería absurdo decir que ellos ignoran algo de lo que va a ser— y,

asumiendo esto, tratar de fundar en función de ello la tesis de que todo sucede necesariamente y de acuerdo con el destino, no es ni verdadero ni razonable. En efecto, si la naturaleza de los hechos pudiese admitir esto, para ningún otro más que para los dioses sería razonable admitir el conocimiento del futuro. Pero, puesto que la naturaleza no puede permitir una tal predicción y presciencia, es ya razonable que ni siquiera los dioses conozcan algo que es imposible. De hecho, las cosas que son imposibles por su propia naturaleza conservan esa misma naturaleza también con respecto a los dioses[99]: incluso para ellos es imposible hacer conmensurable la diagonal con el lado[100], o hacer que dos por dos den cinco o que alguna de las cosas que han sucedido no haya sucedido. Ni, de entrada, ellos quieren [hacer] eso con respecto a aquello que es así imposible. Y es que en la propia forma de exponerlas habrá dificultad. Y de igual modo les es imposible también prever, respecto a aquello que tiene por su propia naturaleza la posibilidad de darse o de no darse, si en todo caso será, o si no será del mismo modo. Porque si la presciencia en torno a estos hechos —antes de que ocurran— suprime la contingencia que hay en ellos, es evidente que, si hubiese que salvar esta contingencia, resultaría imposible la presciencia acerca de ellos[101].

15 20 25

Y es que el hecho de que esta cuestión sea así incluso para ellos es puesto en evidencia por lo siguiente: dado que los dioses prevén las cosas que van a suceder, sobre esta base ellos fundan la tesis de que esas cosas van a suceder necesariamente, en la misma medida en que, si no sucediesen necesariamente, no serían previsibles. Pero si la necesidad se sigue, según ellos, de la presciencia y de la predicción de los dioses, en el caso de que en aquello que sucede no hubiese necesidad, tampoco los dioses —según ellos— tendrían presciencia de lo que va a suceder. De modo que también ellos mantienen respecto a los dioses la misma incapacidad —en caso de que haya que decir que sucede por incapacidad y debilidad el no poder llevar a cabo cosas imposibles—. Por lo tanto, ellos no atribuyen a través de la facultad de predecir un poder más grande a la divinidad, sino que, por la presunción [de que los dioses tienen esa facultad], introducen una tal naturaleza de los hechos, y dicen cosas que no son en absoluto compatibles ni están en armonía con lo que sucede y es evidente.

30 **201** 5

Porque, haciendo uso de este argumento, será posible demostrar que todas las cosas imposibles son posibles en razón de que no es razonable que los dioses las ignoren. Y es que podría ocurrir que alguno, asumiendo que es absurdo que los dioses no sepan de qué dimensión es el infinito, una vez que ha dado esto por establecido, suponga también que es posible conocer de qué dimensión es el infinito; y si esto es verdad, podría admitir que es posible que haya una cierta medida definida del infinito, porque si no fuera así, ni siquiera los dioses podrían saber de qué dimensión es.

10

Pero, puesto que tener presciencia de las cosas que van a suceder consiste en

conocerlas tales cuales son realmente (en efecto, el tener presciencia es una cosa distinta del hacer[102]), es evidente que quien tiene presciencia de lo contingente tendrá presciencia de ello en cuanto tal. Porque no es presciencia decir que lo contingente será tal como si fuera necesario. De modo que también los dioses tendrían presciencia de lo contingente en cuanto contingente, por lo cual de una tal presciencia no se sigue de ninguna manera lo necesario[103]. Y así es como prestamos oído a aquellos que hacen predicciones, porque quienes hacen predicciones que acompañan con el consejo de elegir ciertas cosas y hacer aquello que se debe hacer, no hablan de las cosas de las que hacen predicciones como si ellas debieran ocurrir necesariamente.

Y, en general, si ellos dicen que todo es posible para los dioses e incluso que también lo imposible será posible para ellos, no se demostrará, sin embargo, por medio de la presciencia divina en torno a las cosas que van a suceder que todo aquello que sucede, sucede necesariamente. Y si, por el contrario, convienen en que lo imposible es tal también para los dioses, deben primeramente poner de manifiesto que es posible una presciencia de ese tipo[104], y después atribuirla a los dioses. Porque no es evidente, ni está de acuerdo con los hechos, que los dioses ejerzan una tal presciencia en torno a las cosas que van a suceder.

Nosotros, por lo tanto, no eliminamos la adivinación ni la presciencia de los dioses[105] cuando decimos que ellos hacen predicciones en torno a los hechos de acuerdo con cómo son por naturaleza los hechos.

31. Pero tampoco les quitamos a los hombres la utilidad de la adivinación, que proviene de la posibilidad que tienen algunos de precaverse de algo, mientras que no habrían podido hacerlo si no les hubiese aconsejado el dios[106]. Por contra, aquellos que cantan alabanzas a la adivinación y dicen que ella es salvaguardada sólo si se sigue su argumentación[107], y se sirven de ella como una prueba del hecho de que todo ocurre por el destino, además de no decir nada que sea verdadero, incluso osan decir a propósito de los dioses cosas absurdas y completamente impropias de ellos. Porque, ¿cómo pueden no ser absurdas las cosas que ellos dicen sobre los dioses? Algunos, en efecto, plantean contra ellos estas dificultades: si todo lo que sucede, sucede necesariamente, ¿por qué razón las profecías de los dioses devienen consejos, como si aquellos que los han escuchado pudiesen, en función de eso que han escuchado, precaverse de algo u obrar en consecuencia? Así, se invoca el ejemplo del oráculo recibido por Layo por el cual Apolo Pitio le avisaba de que no debía engendrar hijos:

> porque si engendras hijos, el que nazca te matará
> y toda tu casa se cubrirá de sangre[108].

Tal como proclaman sus escritos, aquéllos no dicen que el dios profetizó de

esa manera porque sabía que [Layo] no le iba a obedecer (en realidad, lo sabía más que ninguna otra cosa); al contrario, [ellos dicen] que si él no hubiese hecho ninguna profecía de tal clase, no habría ocurrido ninguna de las cosas que ocurrieron en los trágicos acontecimientos de Layo y Edipo. En efecto, Layo no habría abandonado al hijo que le había nacido, como hizo; el bebé no habría sido recogido por el pastor y dado en adopción a Pólibo de Corinto, ni al hacerse hombre y conocer circunstancialmente a Layo en el camino lo habría matado sin reconocerlo ni ser reconocido. Porque si hubiese sido criado en casa de sus padres como un hijo, no hubiese desconocido a sus progenitores hasta el punto de matar a uno de ellos y casarse con el otro. Por lo tanto, para que todos estos acontecimientos fuesen preservados y se cumpliera el drama establecido por el destino, el dios, a través del oráculo, le dio a Layo la impresión de poder precaverse de lo que se le había dicho. Y cuando Layo, embriagado, hizo un hijo y abandonó al niño que había nacido para dejarlo morir, este abandono resultó ser precisamente la causa de la impía historia.

Pues bien, si alguien dice estas cosas, ¿cómo preserva la adivinación, o enseña pías nociones en torno a los dioses, o muestra que la adivinación tiene alguna utilidad? Porque se considera que la adivinación es la predicción de **203** aquello que va a suceder, mientras que aquéllos hacen de Apolo el autor de lo que predice: ¿cómo podrá no ser obra del que concedió aquel oráculo, y no la revelación de lo que iba a suceder, aquello que no habría ocurrido de aquella manera si el dios no hubiese concedido un tal oráculo? Y fue por esto por lo que lo concedió, es decir, para que ocurriese aquello que ocurrió con relación a aquellas personas. Pero, aunque los dioses han de tener algo de más respecto a los otros profetas, de tal forma que ellos contribuyen al suceder de aquello que va a ser, es razonable que cooperen en que se realice algún bien (y esto es lo que los poetas cantan constantemente de los dioses, es decir, que son donadores de cosas buenas). Sin embargo, según aquello que ellos dicen, el Pitio no contribuye en nada al bien de Layo, sino que lucha y hace todo lo que está en su mano para que su casa no escape a nada de lo que es de la naturaleza más perversa e impía. ¿Quién al oír estas cosas no diría que la negación de la providencia, sostenida por los seguidores de Epicuro, es más pía que semejante providencia?

¿Y cómo concuerdan entre sí afirmar, por un lado, que el destino es Dios, y se sirve de aquello que existe y que deviene en el universo para la salvación del propio universo y del orden de las cosas que él contiene, y decir, por otro lado, semejantes cosas del destino, esto es, que para las acciones más perversas emplea como cómplice también a Apolo Pitio a causa del celo que pone en tales acciones? ¿Para la salvación de qué dirán que el destino se sirve del asesinato del padre por parte del hijo, de la boda perversa de madre e hijo, y del nacimiento de hijos que son también hermanos del padre? ¿Qué es lo que en el

gobierno de los seres del universo es razonable que sea salvado por parte de estos sucesos, hasta tal punto que el propio Apolo tema que alguno de ellos se deje incompleto? Si tales sucesos no se hubiesen producido, ¿qué obstáculos hubiera supuesto eso para que los hombres habitaran en ciudades y de acuerdo con las leyes, o para la preservación de los elementos del universo, o para el buen orden y la eterna revolución de los cuerpos divinos, o para cualquiera de las cosas de las que el universo está constituido y por las cuales es gobernado según la razón? Es evidente que, si escuchan de nuevo alguna otra historia de parte de los autores de tragedias, cuya actividad gira en torno a ese tipo de ficciones —bien sea una cierta mujer que por celos conspira contra los hijos de otro y mata a los suyos propios; bien sea un Tiestes, desafortunado anciano, que come la carne de sus propios hijos porque un hermano suyo, Atreo, le ha servido semejante mesa—, creen en estas historias como algo que realmente ha ocurrido, y fundamentan el destino y la providencia sobre ellas, como si su tarea estuviera en eliminar a través de los propios argumentos que formulan aquello que quieren fundamentar.

Ciertamente habría sido mucho mejor y más sensato eliminar los principios de los que parten en razón del absurdo de sus consecuencias, en lugar de defender las consecuencias tan absurdas de esos principios. En cambio, dan crédito con facilidad a las cosas más absurdas, y no dudan en aducir ciertas causas en virtud de las cuales esas cosas acontecerían en conformidad con la razón.

32. Pero es suficiente respecto a estos argumentos; basta, en efecto, con haber mostrado caso por caso el absurdo de esa opinión. Creo, además, haber puesto suficientemente de manifiesto en qué sentido se dice que depende del sabio el ser sabio, si bien él ya no puede no ser sabio. En efecto, no se le dice sabio porque, ahora que es sabio, depende de él mismo el ser sabio (pues sería dueño también de no ser ahora sabio), sino porque antes de llegar a ser sabio tenía la facultad de llegar a serlo así como también de no llegar a serlo; y, por la razón que hemos dicho antes, él contribuyó a su propio llegar a ser sabio.

Ahora bien, en el caso de los dioses no dependería ya de ellos el ser sabios —lo cual entraba también en la dificultad planteada por aquéllos—, puesto que el ser sabios pertenece a su naturaleza; pero nada que pertenece a un ser de esta forma depende de él. Por esto, en efecto, las buenas cualidades de los dioses les suponen honor y bienaventuranza, y tienen ellos algo más grande que las buenas cualidades dignas de alabanza, pues, para empezar, la naturaleza divina no puede admitir aquello que es peor; en cambio, nosotros somos alabados por la adquisición de las virtudes porque, al ser nuestra naturaleza capaz de acoger también lo peor, no hemos vacilado en dirigirnos hacia lo mejor, y mientras que las cosas peores parecen ser adquiridas sin sudor ni fatiga, la virtud, por contra, parece ser adquirida con esfuerzo, fatigas y mucho sudor. No obstante, el sabio

tiene para cada una de las acciones particulares la facultad de no llevarlas a cabo [y también los dioses tienen una tal facultad][109], si es que ellos llevan a cabo ciertas acciones respecto a cosas que pueden ser también de otra manera. En efecto, el Pitio no está privado de la facultad de dar oráculos, o de no darlos, a la misma persona, ni Asclepio de la de acudir en auxilio. Por lo tanto, casi todos los hombres recurren a él allí donde él se hace más claramente manifiesto, convencidos de que se entrega a aquellos que se afanan en tenerlo como médico, más que a aquellos que no lo hacen.

205 33. ¿Cómo no va a ser propio de personas que desconocen completamente aquello sobre lo que están elaborando discursos una argumentación como la que sigue? Dicen, por un lado, que en razón de que todo lo que sucede en virtud de un impulso depende de aquellos que ejercen ese impulso, están equivocados los que no consideran que la preservación de la actividad propia de los animales en virtud del impulso ya preserva, a su vez, aquello que depende de nosotros; y se preguntan, por esta razón, si lo que depende de nosotros no es un determinado tipo de actividad; y estando de acuerdo en ello vuelven a preguntarse si algunas actividades se dan en virtud del impulso, y otras no; y estando de nuevo de acuerdo en esto, lo vinculan a la idea de que no dependen de nosotros aquellas actividades que, siendo tales, no dependen del impulso, y asumen sobre esta base que todo aquello que sucede en virtud del impulso depende de aquellos que actúan de tal manera, pues [lo que depende de nosotros] no se encuentra en ninguna de las actividades que son de otro tipo; y dicen que, por esto, se salva desde su punto de vista igualmente lo que depende de nosotros de esta manera, es decir, en el sentido de aquello que puede ser realizado por nosotros o no, dado que las cosas que se producen de tal manera entran dentro de lo que sucede en virtud del impulso.

No es, en efecto, verdad que, aun concediéndose que aquello que depende de nosotros entra dentro de lo que es ejecutado en virtud de un impulso, sobre la base de este argumento ya todo lo que se hace en función del impulso resultará que depende de nosotros. Y es que de las cosas que suceden en función del impulso, sólo aquellas que se realizan según un impulso racional[110] tienen la característica de ser dependientes de nosotros. Pero es impulso racional aquel que se da en los seres que tienen la facultad de deliberar y de elegir, es decir, el que es propio de los hombres, cada vez que se realice de esta manera. Las actividades que son conforme al impulso propias de los otros animales no son, efectivamente, de ese tipo, pues en ellos ya no está la facultad de no hacer aquello que se lleva a cabo según el impulso. Por lo tanto, aquello que depende de nosotros entra dentro de las actividades que se realizan en virtud del impulso, pero no por esto toda actividad que se realiza en virtud del impulso tiene la característica de ser aquello que depende de nosotros.

34. Por otro lado, ¿cómo no será propio de quienes no saben lo que se traen

entre manos servirse precisamente de la verdad de los hechos que ellos eliminan mediante su doctrina para fundar la doctrina que la elimina? En efecto, después de haber admitido que cada una de las cosas que tienen una constitución natural 25 es tal cual ella es de acuerdo con el destino, como si fuese lo mismo el ser por naturaleza y el ser de acuerdo con el destino, añaden: «Por lo tanto, los animales tendrán sensaciones e impulsos de acuerdo con el destino y, entre los animales, algunos simplemente actuarán, otros llevarán a cabo acciones racionales, y algunos llevarán a cabo acciones erradas, mientras que otros llevarán a cabo acciones rectas; y ello porque estas cosas les son propias por naturaleza. Y dado que permanece la distinción entre las acciones erradas y las acciones rectas, y no son suprimidas tales naturalezas y cualidades, permanecen también las alabanzas **206** y los reproches, los castigos y los premios. De hecho, ésta es la secuencia y el orden de estas cosas[111]».

Ahora bien, no se sigue realmente que estas cosas sucedan de esta manera para aquellos que transfieren la naturaleza y aquello que sucede en conformidad con la naturaleza al destino y a la necesidad. Porque en el caso de los animales que tienen la facultad de actuar y que disponen de la razón, la posibilidad de 5 errar y de actuar rectamente se debe a la naturaleza por el hecho de que ellos no hacen por necesidad ninguna de estas dos cosas, y esto es verdad y es así como es. Ahora bien, quienes dicen que nosotros hacemos por necesidad todo aquello que hacemos no concluyen que entre quienes actúan de forma racional algunos actúan con rectitud y otros yerran, y hacemos por necesidad toda cosa según aquellos para los cuales es imposible, dadas ciertas circunstancias, que nosotros 10 no actuemos, y para los cuales estas circunstancias por las que actuamos estarán siempre necesariamente presentes ante nosotros. En efecto, no se dice que actúa con rectitud aquella persona que lleva a cabo una acción grata de cualquier forma, y tampoco se dice que yerra el que comete una falta sea como sea; al contrario, si de alguna manera alguien que tiene la facultad de hacer lo que es 15 peor, elige y hace lo que es mejor, de él decimos que actúa con rectitud. En todo caso, no decimos ya que actúa con rectitud quien lleva a cabo esas mismas acciones fortuitamente, pues el juicio sobre la rectitud del actuar no se emite sólo a partir de aquello que ha sido hecho, sino, de una manera mucho más prioritaria, a partir del hábito y la potencialidad en función de la cual se actúa. Y el mismo razonamiento vale para las acciones erradas.

¿Cómo se podría decir aún que yerran o actúan con rectitud aquellos que son 20 privados por las circunstancias de la facultad de hacer alguna cosa distinta de la que hacen y que no contribuyen en nada a esas circunstancias que los rodean y en virtud de las cuales actúan? Porque ellos no tienen una facultad que impere sobre el hábito del que surge el impulso de hacer estas cosas cuando estas particulares circunstancias los rodean, ni sobre el hecho de que esas circunstancias sean tales. Por eso, en realidad, a los animales privados de razón

no se les aplican esas expresiones[112]. Por lo tanto, conducido a actuar por el hábito y por determinadas circunstancias, y no siendo dueño de que las cosas no se produzcan así, no se podría ya decir que uno yerra o actúa con rectitud cuando actúa de esta manera. Pero, dado que las alabanzas y los reproches, los castigos y los honores se aplican a las acciones erradas y a las rectas —como dicen también ellos—, es evidente que, eliminadas estas últimas, se eliminaría también cada una de esas [otras] cosas. *Actuar con rectitud* no se podría predicar en sentido estricto de los dioses, sino sólo como sinónimo de *hacer el bien*, si es verdad al menos que aquellos que son capaces de actuar con rectitud lo son también de errar, mientras que la divinidad no admite faltas. Por esto precisamente no alabamos a los dioses, pues son superiores a las alabanzas y a las acciones rectas que merecen las alabanzas. 25 30 **207**

35. Pero no pasemos por alto aquel razonamiento en el que ellos se muestran confiados considerando que puede demostrar algún punto del tema en cuestión. Porque ellos dicen: «No se da el caso de que[113] el destino sea de tal naturaleza y no exista la fatalidad[114]; ni se da el caso de que exista la fatalidad y no exista la suerte asignada; ni de que exista la suerte asignada y no exista Némesis[115]; ni de que exista Némesis y no existan las leyes; ni de que existan las leyes y no exista la recta razón, que por un lado prescribe aquello que debe hacerse, y por el otro prohíbe aquello que no debe hacerse[116]. Ahora bien, son prohibidas las acciones erradas, mientras que son prescritas las acciones rectas. Así que, en conclusión, no puede ser que el destino sea de tal naturaleza, y no existan las acciones erradas y las acciones rectas. Pero si existen las acciones erradas y las rectas, existen también la virtud y el vicio, y si ellos existen, existen también lo noble y lo vergonzoso. Pero lo noble es de alabar; lo vergonzoso, de reprochar. Y, por lo tanto, no se da el caso de que el destino sea tal y no existan el alabar, y el reprochar. Ahora bien, las cosas loables son dignas de premio y las cosas reprochables son dignas de castigo. En consecuencia, no se da el caso de que el destino sea tal y no exista aquello que es merecedor de premio ni aquello que es merecedor de castigo; pero el premio es recibir una recompensa y el castigo es una corrección. Y, por lo tanto, no se da el caso de que el destino sea de tal naturaleza y no existan ni la recompensa ni la corrección. Pero si estas cosas son así, permanecen todas las cosas que han sido mencionadas a pesar de que todo suceda de acuerdo con el destino: las acciones rectas y las erradas, los premios, los castigos, las recompensas, las alabanzas y los reproches». 5 10 15 20

36. Ahora bien, si aquellos están obligados como consecuencia de sus circunstancias a decir estas cosas en estos términos, justo es que se les perdone y no hay, de hecho, necesidad ni de que por parte nuestra nos preocupemos mucho de lo que dicen por necesidad, ni de que ellos, por su parte, se preocupen mucho de quienes no hablan de la misma manera que ellos (en efecto, en cada una de las dos partes la causa de aquello que se dice y se opina es el poder de las 25

circunstancias), y no se debe reprochar en absoluto a quienes hablan si no contribuyen en nada al hecho de hablar de esa manera, al menos si ellos no tienen en sí mismos la causa de las circunstancias ni del hábito de acuerdo con el cual sucede que ellos son movidos de tal manera por obra de las circunstancias[117].

Pero si tienen la facultad de decir algo peor o algo mejor, ¿quién no se sorprendería de cómo está trenzada su argumentación, por su simplicidad, y de **208** cómo concluye a partir de premisas admitidas y evidentes? ¿O es que no han sacado entonces nada en limpio de su prolongada ocupación en los silogismos? En efecto, ellos han admitido que el destino se sirve de todo aquello que ha sucedido y está sucediendo de acuerdo con él mismo para la realización sin impedimento de las cosas que suceden gracias a él en virtud de cómo cada una 5 de ellas llega a ser y es por naturaleza —es decir, [se sirve] de la piedra como piedra, de la planta como planta, del animal como animal, y si se sirve de éste como animal, se sirve de él como un ser que tiene impulso—; y cuando establecen que el destino se sirve del animal como animal y como un ser que tiene impulso, y que aquello que sucede por el destino a través de los animales sucede según el impulso de los animales, aunque también éstos sigan las causas que por necesidad los rodean en ese momento, sean las que sean, ellos 10 consideran que por preservar la actividad de los animales de acuerdo con el impulso en un universo en el que todo sucede de acuerdo con el destino, también preservan la existencia de algo que dependa de nosotros. Pues bien, a mí me parece que éstos proponen los demás argumentos y en especial este del que acabamos de hablar no tanto porque estén convencidos de su verdad, sino porque creen que, a través de la extensión y la cantidad de términos y su oscura trabazón, engañarán a quienes los escuchan. 15

Pero veamos nosotros mismos lo que se dice por medio de este argumento, dejando a un lado por ahora la mayor parte de los términos propuestos; y eliminando la «fatalidad» y la «suerte asignada» y «Némesis» —términos de los cuales se sirven para atribuirles el significado que les parece bien—, examinemos lo demás. Porque valdría la pena llegar a conocer la necesidad de la conclusión «no se da el caso de que el destino sea tal y no existan las leyes». Si, 20 en efecto, aquello que sucede en conformidad con el destino es consecuencia de las causas que necesariamente lo rodean y no es posible que aquel que actúa de acuerdo con el impulso no siga esas causas —pues la causa que de él proviene está completamente ligada a aquellas causas, como la piedra que es arrojada desde lo alto no puede no ser arrastrada hacia abajo, o la esfera no rodar hacia abajo por una pendiente una vez que se la ha dejado rodar a lo largo de ella—, 25 ¿cuál será entonces la utilidad de las leyes? Porque, igual que la piedra no podría ser nunca retenida por parte de uno que dijera que no debería ser arrastrada hacia abajo, pues ella es así por naturaleza y hay causas que le son externas que

contribuyen a este movimiento, así ninguno de nosotros podría ser jamás persuadido por un argumento o por la ley que le pide que actúe de manera opuesta a la necesidad que deriva de las circunstancias. En efecto, no obtenemos ventaja alguna de tener en cuenta aquello que es prescrito por las leyes si hay causas preestablecidas que el impulso debe necesariamente seguir cuando nos rodean. Y de esta manera se eliminaría la utilidad que proviene de las leyes, si es que al menos las leyes prescriben las cosas que deben hacerse y prohíbe las que no deben hacerse. Ahora bien, nuestra actuación conforme al impulso no sigue la prescripción de las leyes cada vez que las causas que nos rodean nos mueven por necesidad, y nos llevan hacia algo distinto. Y si se eliminara a través de un destino de este tipo la utilidad que proviene de las leyes, también las leyes serían eliminadas: ¿cuál sería en realidad la utilidad de las leyes cuando somos privados por el destino de la facultad de obedecerlas? En consecuencia, no se sigue que, si el destino es tal, exista la ley.

Ciertamente, destino y ley son contrarios, si es verdad que la ley prescribe aquello que ha de hacerse y aquello que no ha de hacerse, en tanto que aquellos que actúan pueden obedecer lo que ella les ordena, y por ello castiga a aquellos que no obedecen por actuar erradamente, y honra a aquellos que obedecen por actuar con rectitud. El destino, por el contrario, dice que todo lo que sucede, sucede necesariamente y por causas similares, y, efectivamente, no es posible decir de las cosas que suceden por causas similares que algunas están erradas y otras son rectas. Porque, si se dijera que también la ley está entre las causas necesarias y preestablecidas por el destino, es claro que para aquellos que llevan a cabo por el impulso las acciones que están de acuerdo con la ley ésta precisamente se encontrará por necesidad entre las causas que los rodean, mientras que no estará entre las causas que rodean a aquellos que efectúan las acciones que no se conforman a la ley. Pero es evidente que aquellos que tienen esta causa de su no hacer las cosas de acuerdo con la ley no deberían ser censurados. Y es que, ¿cómo iban a merecerse el reproche si entre las causas que los rodeaban por necesidad y que el impulso no podía hacer otra cosa que seguir no se encontraba la causa que constituye la ley, porque su presencia era impedida por cualquier necesidad y por el destino? Pero, al menos de esta forma, no habría ya ley que tuviera quien la obedeciera, si es que debe aplicarse el término *obedecer* a quienes la siguen necesariamente, ni quien la dejara de obedecer, pues está impedido de obedecerla por alguna necesidad. De modo que sería mucho más verdadera la consecuencia lógica: «si el destino es tal, la ley no existe». Ahora bien, si se elimina la ley, y con ella también la acción errada y la recta, se eliminaría —como incluso ellos mismos admiten en virtud de lo que se sigue de su argumentación— la virtud y el vicio, y la presencia en los hombres de algo vergonzoso y de algo noble, de alabanzas y de reproches, de algo merecedor de premio o de castigo.

En conclusión, nada queda de lo que había sido establecido por una argumentación formulada con tales artes, y lo que en su caso se derivará, comenzando por el fin, será aquella misma conclusión que ellos dicen que es consecuencia de quienes tratan de eliminar el hecho de que algo dependa de nosotros; y ello como si hubiese acuerdo en que ellos son los que lo han salvado mediante la iniciativa de trasladarles a otros la acusación, creyendo que ellos mismos la evitan por el hecho de no parecer que son los destinatarios de la acusación. Porque si no hay premios ni castigos, no hay tampoco alabanzas ni reproches, y si estas cosas no existen, tampoco hay acciones rectas y acciones erradas, y si éstas no existen, no existe tampoco la virtud y el vicio; pero si éstos no existen —dicen—, tampoco existen los dioses. Ahora bien, el primer punto —que no existen honores ni castigos— es la consecuencia de admitir que todo acontece de acuerdo con el destino, como se ha puesto en evidencia. Por consiguiente, de ello se sigue también el último punto, que es una conclusión absurda e imposible. Por lo tanto, lo que hay que hacer es eliminar la proposición de que todo acontece de acuerdo con el destino, de la cual deriva esa conclusión.

37. Pero veamos también la argumentación formulada anteriormente a ésta por si no posee la misma necesidad[118]. Dice así: «No se da el caso de que todo dependa del destino, y el gobierno del universo esté entorpecido e impedido. Ni se da el caso de que sea esto así y no haya un universo ordenado; ni que haya un universo ordenado y no haya dioses. Pero si existen los dioses, ellos son buenos; y si esto es así, existe la virtud; y si existe la virtud, existe la prudencia; pero si esto es así, existe la ciencia de aquello que se debe hacer y de aquello que no se debe hacer. Ahora bien, han de realizarse acciones rectas, y no se deben hacer acciones erradas. Por consiguiente, no se da el caso de que todo dependa del destino y no exista la acción errada y la acción recta. Pero las acciones rectas son nobles y las erradas son vergonzosas, y las nobles son laudables, mientas que las deshonrosas son reprochables. Por lo tanto, no se da el caso de que todo dependa del destino y no haya acciones laudables y acciones reprochables. Pero si esto es así, hay alabanzas y reproches. Ahora bien, aquello que alabamos lo premiamos, mientras que aquello que reprochamos lo castigamos; y aquel que premia, recompensa, mientras que aquel que castiga, corrige. En conclusión, no se da el caso de que todo dependa del destino y no se den el recompensar y el corregir».

Es ciertamente claro que esta argumentación, que proviene de la misma escuela[119], por ser falsa, podría ser refutada por medio de los mismos argumentos. En primer lugar, ¿quién con naturalidad admitirá la afirmación: «no se da el caso de que todo dependa del destino, y el gobierno del universo esté entorpecido e impedido»? Efectivamente, algunas cosas suceden por necesidad; **211** otras, contingentemente, y de éstas, algunas se dan en conformidad con la

naturaleza; otras, con la elección y con la razón; otras, con el impulso; otras se dan fortuitamente y por casualidad. Sin embargo, todas las otras causas serían eliminadas por el destino. Por lo tanto, el gobierno del universo no quedaría como algo no entorpecido ni impedido.

Ahora bien, incluso si se concediera esto, y que el universo existe, y que si el universo existe, existen los dioses —aunque ellos no estén fuera de él, como dice Epicuro— y que los dioses son buenos; y también si la existencia de la virtud fuese consecuencia de la existencia de los dioses, ¿cómo es que de la existencia de la virtud de los dioses podría derivar como consecuencia la existencia de la prudencia? ¿Cuál es, en efecto, la necesidad de esta conclusión? Si se supusiera que existe la virtud humana, de esto se podría también derivar como conclusión que existe la prudencia, pero puesto que a partir de lo establecido previamente se había concluido la existencia de la virtud de los dioses, ¿cómo podría aún derivarse de la virtud de los dioses la prudencia, que es una virtud humana? Porque no se puede decir que los hombres y los dioses tengan las mismas virtudes. Ni, en otros términos, es verdadero decir que seres totalmente distantes entre sí por naturaleza tengan las mismas perfecciones y virtudes, ni los argumentos que ellos sostienen al respecto tienen en sí algo de razonable. La prudencia es una virtud humana, virtud que consiste —como ellos dicen— en la ciencia de aquello que debe hacerse y de aquello que no debe hacerse. En efecto, en aquellos casos en los que es posible hacer también algo de aquello que no debe hacerse, en ellos tiene su espacio la ciencia de lo que debe hacerse y de lo que no debe hacerse. Pero si todo acontece por el destino, la ciencia de lo que debe y no debe hacerse es inútil. Porque, ¿cuál es la ventaja de un tal conocimiento para los que no pueden precaverse ante nada de aquello que hacen? Ahora bien, si la ciencia relativa a estas cosas no tuviese ninguna utilidad, se eliminaría la prudencia, pues sería más verdadera la deducción que afirma que si existe el destino, no hay prudencia. Y es que según el argumento por el cual admitiendo el destino era eliminada la ley, también la prudencia es eliminada, y eliminada ésta es evidente que se eliminaría también cada una de las otras cosas que se posicionaban en la secuencia lógica que se seguía de la prudencia.

38. Se ha dicho muchas veces y se ha puesto de manifiesto a través de los primeros argumentos que ellos no preservan lo que depende de nosotros incluso cuando muestran que, aunque todo ocurra de acuerdo con el destino, se conserva para los animales el movimiento dependiente del impulso, a menos que alguien quiera decir simplemente que aquello que es realizado por una cosa según su propia naturaleza depende de esa cosa, introduciendo otro significado de *aquello que depende de nosotros* distinto de aquel que está acreditado y previamente aceptado: nosotros decimos que este significado tiene que ver con que en las acciones que realizamos tenemos la facultad [de elegir] los contrarios. Y todos

los otros argumentos de que se sirven para establecer esta doctrina son muy semejantes a éstos, pues en su mayor parte les sobra elegancia por lo que se **212** refiere a las palabras, pero no hacen acopio de credibilidad desde su coherencia con los hechos de los que hablan.

39. Aquí tenéis, divinísimos emperadores, los que para mí son los puntos 5 principales de la doctrina de Aristóteles sobre el destino y sobre aquello que depende de nosotros. Si mantenemos esta opinión seremos píos hacia los dioses, dándoles, por un lado, gracias por los beneficios que hemos recibido de ellos previamente, y, por el otro, pidiéndoles favores de su parte, en la consideración de que son dueños de concedérnoslos o no.

También dirigiremos nuestro agradecimiento hacia vosotros mismos, y a los 10 gobernantes como vosotros, pues actuáis con respecto a nosotros como vuestra propia elección os induce a hacer en la preferencia por lo mejor, y hacéis lo que hacéis por el cuidado que ponéis en el juicio de aquello que es mejor, sin seguir ciertas causas preestablecidas que sea necesario seguir adondequiera que conduzcan. También pondremos nuestro cuidado en la virtud, en tanto que somos dueños de llegar a ser mejores o peores. En efecto, uno es dueño sólo de 15 aquellas cosas respecto a las cuales tiene en sí mismo la facultad también de no hacerlas. Y con todo este discurso he intentado poner ante vosotros el hecho de que parecerá que hacemos racionalmente el resto de las cosas que hacemos en vida sólo si les asignamos sus causas desde la doctrina de Aristóteles sobre ellas.



ALEJANDRO DE AFRODISIAS, que vivió a caballo entre los siglos II y III de nuestra era, es considerado por la trascendencia de su obra y de su pensamiento como el segundo gran representante de la escuela peripatética, sólo por detrás de su fundador Aristóteles.

Notas

[1] PH. MERLAN, entre otros, ha puesto su atención en algunos textos como este del *Academicorum philosophorum index Herculanensis*: «Los jóvenes, determinando mediante el voto quién de ellos iba a ser el líder, eligieron a Jenócrates de Calcedonia, mientras que Aristóteles se había marchado a Macedonia y tanto Menedemos de Pirra como Heráclides de Heraclea habían sido derrotados por poco margen». Para el investigador austríaco no hay dudas de la autenticidad del testimonio; asimismo, «el orden de los nombres en la noticia parece indicar que Aristóteles habría sido elegido indudablemente si hubiese estado disponible»; véase PH. MERLAN, «The Successor of Speusippus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), 103-111. <<

[2] I. DÜRING, sin embargo, sostiene que el regreso de Aristóteles no representó ningún acontecimiento especial, y que se enmarcaba en el tránsito habitual de maestros y científicos que eran atraídos por la ciudad de Atenas: véase *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* = *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* [trad. B. NAVARRO], México D. F., 1990, pág. 35. <<

[3] Cf. J. P. LYNCH, *Aristotle's School. A Study of A Greek Educational Institution*, Berkeley, 1972, págs. 96 y ss. No obstante, la atribución a Aristóteles de la fundación oficial de una escuela ha sido puesta en duda por importantes historiadores de la filosofía antigua entre los que tiene especial relevancia la figura de I. DÜRING, quien ha llegado a sostener que el verdadero fundador del Liceo no fue Aristóteles, como se pensaba ya desde la Antigüedad, sino Teofrasto: véase *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Goteborg, 1957, págs. 346, 361 y 461. Otros optan por tomar una posición más moderada: éste es el caso del especialista francés J. MOREAU, para quien la nueva escuela no tuvo la trascendencia ni la dimensión de la Academia (*Aristote et son école*, París, 1962, pág. 259). <<

[4] Cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI. *Aristotle. An encounter* = *Historia de la filosofía griega*, vol. VI. *Introducción a Aristóteles* [trad. A. MEDINA], Madrid, 1993, pág. 54. Aquí mismo se cita a Estrabón (XIII 608 y XVII 793-794) para poner de manifiesto que la Biblioteca de Alejandría tuvo su inspiración en la biblioteca del Liceo a través de Demetrio Falereo, cuando éste, huido de Atenas, se convirtió en consejero de Ptolomeo Sóter. <<

[5] Aulo Gelio, *Noches áticas* XX 5. <<

[6] Cf. FILODEMO, *Retórica*, vol. II, pág. 57 (ed. S. SUDHAUS: *Philodemi volumina rhetorica*, Ámsterdam, 1964). <<

[7] W. JAEGER, *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung = Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* [trad. J. GAOS], México D. F., 1984, pág. 363. <<

[8] Cf. A. VALLEJO, *Aristóteles. Fragmentos*, Madrid, 2005. <<

[9] CICERÓN, *Cuestiones académicas* II 38, 119. <<

[10] Cf. E. BIGNONE, *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2.ª ed., Milán, 2007, pág. 672. <<

[11] Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 364. <<

[12] ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III 5, 430a25: «Y sin éste nada intelige». Una sumaria recolección de las interpretaciones que ha recibido la frase puede encontrarse en la traducción de T. CALVO a este tratado (Madrid, Gredos, 1995: *com. ad loc*., págs. 234-235). <<

[13] Una recopilación de los textos de los peripatéticos posteriores a Teofrasto hasta Critolao de Faselis, que dirigió el Liceo a mediados del siglo II a. C., puede encontrarse en F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, 10 vols., Basilea, 1945-1959: vol. I: Dicearco; vol. II: Aristóxeno; vol. III: Clearco; vol. IV: Demetrio Falereo; vol. V: Estratón de Lámpsaco; vol VI: Licón y Aristón de Ceos; vol. VII: Heráclides Póntico; vol. VIII: Eudemo de Rodas; vol. IX: Fenias de Ereso, Jameleo y Praxífanes; vol. X: Jerónimo de Rodas, Critolao y su escuela. <<

[14] W. Jaeger, *op. cit.*, pág. 364. <<

[15] Cf. TEOFRASTO, *Historia de las plantas*, ed. J. M. DÍAZ-REGANÓN, Madrid, 1988, pág. 14. <<

[16] Véase la Introducción de E. RUIZ a su traducción de la obra: *Teofrasto. Caracteres*, Madrid, 1988, págs. 23-24. <<

[17] Cf. TEOFRASTO, *Metaphysics*, ed. W. D. ROSS-F. H. FOBES, Oxford, 1929. Hay una edición bilingüe griego-español: Teofrasto, *Algunas cuestiones de metafísica*, ed. de M. CANDEL, Madrid, 1991. <<

[18] Cf. PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, 2.ª ed., La Haya, 1963, págs. 186-188; 208 y ss.; «The Peripatos», en A. H. AMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, págs. 107-110. <<

[19] Cf. TEOFRASTO, *Metafísica* 25, ed. M. CANDEL cit., pág. 31. <<

[20] Fr. 53 en F. WIMMER, *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia*, París, 1866 (reimpr. Frankfurt, 1964). <<

[21] *Ibid*. <<

[22] CICERÓN, *Cuestiones académicas* II, 38, 121 (trad. J. PIMENTEL, México D. F., 1980). <<

[23] Frs. 42-49 en F. WEHRLI en *Die Schule des Aristoteles. Straton von Lampsakos,* vol. V, 2.ª ed., Basilea, 1969. <<

[24] *Ibid*., fr. 74. <<

[25] *Ibid*., frs. 107-131. <<

[26] Cf. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. I, Berlín-Nueva York, 1973, págs. 3 y ss. <<

[27] *Ibid*., págs. 15-16. <<

[28] *Ibid*., pág. 11. <<

[29] Las razones de esta diferencia las explica Moraux (*op. cit.*, pág. XV) basándose en el hecho de que, mientras en Platón se advertía de una forma más o menos consciente la falta del elemento sistemáticamente dogmático, y se procuraba construir un platonismo correspondiente a las exigencias académicas y a la coherencia filosófica, Aristóteles parecía por el contrario dar satisfacción a esa necesidad. Ahora bien, no por eso la lectura de sus escritos estaba exenta de dificultad; todo lo contrario: el empleo de un lenguaje pleno de neologismos, de expresiones técnicas originales, de una aspereza estilística considerable, y finalmente de una gran densidad especulativa, convertía el acceso a la sabiduría que se encerraba en los escritos de Aristóteles en algo extraordinariamente dificultoso y requería de una ayuda imprescindible especialmente para los principiantes. <<

[30] PORFIRIO, *Vida de Plotino* 14, 10-15 (trad. J. IGAL, Madrid, Gredos, 2001, pág. 150). <<

[31] *Ibid*., 24, 9-10 (trad. cit., pág. 168). <<

[32] Cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951; *Der Aristotelismus*…, vol. I cit.; I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, en *Acta Universitatis Gothoburgensis*, LXIII.2, Goteborg, 1957. <<

[33] Cf. P. MORAUX, *Der Aristotelismus*…, vol. I, págs. 65-66. <<

[34] Cf. CICERÓN, *Acerca del orador* I, 104-105. <<

[35] Cf. CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, V 5, 13; *Cuestiones académicas* II 2, 12. <<

[36] Cf. CICERÓN, *Sobre los deberes* I 1, 1; III 2, 5. <<

[37] El testimonio se recoge de algunos comentaristas neoplatónicos como Amonio: *In Aristotelis de Interpretatione comm.*, ed. A. BUSSE en *Comm. in Arist. Graeca* IV.5, Berlín, 1897, 5,28. <<

[38] Cf. P. MORAUX, *Der Aristotelismus*…, vol. I, pág. 56. <<

[39] *Ibid*., pág. 50. <<

[40] Cf. I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient*…, págs. 420 y ss. Por otro lado, se ha formulado la tesis de que Andrónico no sólo editó la obra de Aristóteles, sino que en realidad reconstruyó el Peripato, que según J. P. LYNCH (cf. *Aristotle's School*, págs. 198-207), como institución propiamente dicha dejó de existir en el 96 a. C. <<



[41] A esta explicación se abona también G. REALE en su *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Le scuole dell'Età Imperiale*, Milán, 1997, pág. 33. <<

[42] Cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*…, págs. 31-31. <<

[43] Para una visión más completa de la vida y la obra de Alejandro véase P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote*, Lieja-París, 1942, págs. 13-28; la Introducción de P. THILLET a *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, París, 1984, págs. LII-LXXIII; R. W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II: 36.2, Berlín-Nueva York, 1987, págs. 1176-1243; y la Introducción de M. BERGERON y R. DUFOUR a *Alexandre d'Aphrodise. De l'âme*, París, 2008, págs. 9-12. <<



[44] Marco Aurelio instauró en el 176 cuatro cátedras de Filosofía en Atenas, una de las cuales estaba dedicada a la filosofía aristotélica. <<



[45] En el 209 fue vinculado también al poder el hijo menor de Severo, Geta, al que Alejandro no menciona. <<

[46] Cf. A. Chaniotis, «Epigraphic Evidence for the Philosopher Alexander of Aphrodisias», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004), págs. 79-81. La inscripción reza lo siguiente: «Con el acuerdo del Consejo y del Pueblo, Tito Aurelio Alejandro, filósofo y jefe de una de las escuelas filosóficas en Atenas [hizo erigir esta estatua] de su padre T. Aurelio Alejandro, filósofo». <<

[47] Cf. Alejandro de Afrodisias, *Acerca del intelecto* 110,4. Sobre la traducción del fragmento, dada su importancia en la identificación del Aristóteles mencionado, hablamos de inmediato. <<

[48] Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III.3, Leipzig, 1909, pág. 815 n. 3. <<

[49] Cf. P. Moraux, *Alexandre d’Aphrodise*…, pág. 148. <<



[50] Cf. P. MORAUX, «Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967), págs. 169-182. <<

[51] Cf. P. THILLET, *op. cit.*, págs. XI-XXXII. <<

[52] En efecto, el texto menciona inmediatamente después de la frase citada a Aristóteles de Estagira, esta vez, sin dudas de ningún tipo en cuanto a su identidad: ALEJ., *Acerca del intelecto* 110,5: «Las consideraciones que movieron a Aristóteles a introducir el intelecto venido de fuera se ha dicho que son las siguientes…». <<

[53] Cf. M. SCHROEDER, R. B. TODD, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, 1990, págs. 22-31; J. OPSOMER, R. W. SHARPLES, «Alexandre of Aphrodisias, *De intellectu* 110.4: ‘I heard this from Aristotle’. A Modest Proposal», *Classical Quarterly* 50.1 (2000) págs. 252-256; R. W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul*, Londres, 2004, pág. 32, n. 71. <<

[54] Por otro lado, la construcción *pará* + gen. puede acoger perfectamente el significado de «procedente de…» o «derivado de…», y de hecho la expresión *parà Aristotélous* es testimoniada con este sentido por SCHROEDER-TODD (*op. cit*., págs. 28-29) en otros lugares de la *Mantissa*, especialmente en algunos títulos. <<

[55] Cf. P. Moraux, «Ein neues Zeugnis über Aristoteles, den Leherer Alexanders von Aphrodisias», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97 (1985), págs. 266-269; P. Accattino, «Alessandro di Afrodisia e Aristotele di Mitilene», *Elenchos* 6 (1985), págs. 67-74. <<

[56] Se trata de un breve ensayo que atrajo la atención de los filósofos medievales tanto desde el ámbito cristiano como desde el musulmán y judaico: véase M. SCHROEDER-R. B. TODD, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, 1990, págs. 2 y ss. <<

[57] La tradición árabe ha conservado varias colecciones de textos de este tipo atribuidos a Alejandro de Afrodisias, pero la autenticidad de muchos de ellos es más que dudosa: cf. R. W. SHARPLES, *art. cit*., págs. 1192-1193. <<

[58] Un ejemplo de una posición escéptica a este respecto la encontramos en la introducción que M. BERGERON, y R. DUFOUR realizan a su edición bilingüe del texto (cf. *op. cit.*, págs. 12-15): éstos sostienen, en contra especialmente de P. ACCATTINO y P. DONINI, responsables de la edición italiana (cf. *Alessandro di Afrodisia. L'anima,* Roma-Bari, 1996, págs. VII-XI), que la presencia de pasajes similares tanto en el tratado *Acerca del alma* como en el comentario al tratado *Acerca de la sensación* y en el dirigido al tratado *Acerca del alma* (del que sólo contamos con algunos fragmentos gracias a algunos comentaristas posteriores a Alejandro) no es argumento suficiente para la datación relativa de estas obras; y ello porque, tratándose de obras que tocan los mismos temas y que tienen por referencia de una manera más o menos directa los escritos de Aristóteles, las coincidencias parecen inevitables. <<

[59] Pero no desaparece, porque Alejandro a lo largo de su explicación de las consecuencias que derivan de la definición del alma como forma del cuerpo toca muchas de las cuestiones del libro I del *De anima* original: el alma no es una armonía (24,17 y ss.), el alma no se mueve (21,24 y ss.), es causa motriz, formal y final (24,11 y ss.). <<

[60] Aristóteles, *Acerca del alma* II 1, 412a20. <<



[61] M. BERGERON y R. DUFOUR incluyen en su introducción a la obra un resumen más amplio de las distintas posiciones en torno a esta cuestión: cf. *op. cit.*, págs. 26-34. <<

[62] P. MORAUX, *Alexandre d’Aphrodise*…, pág. 39. <<

[63] Cf. P. ACCATTINO, «Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nella riproduzione animale», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche* 122 (1988), págs. 79-94; «Generatione dell'anima in Alessandro di Afrodisia, *De anima* 2.10-11.13?», *Phronesis* 40 (1995), págs. 182-201. Algunas de las apreciaciones de Accattino, sobre todo en lo referente al segundo artículo citado, han sido posteriormente reforzadas por M. BERGERON y por R. DUFOUR: *op. cit.*, págs. 30-34. <<

[64] Cf. Arist., *Metafísica* VII 8, 1033b6-8. <<

[65] ARIST., *Del Alma* I 3, 407b19-23 (cito la trad. de T. CALVO: *Aristóteles. Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1988, pág. 151). <<

[66] *Ibid*., II 2, 414a19-22 (trad. cit. pág. 174). <<

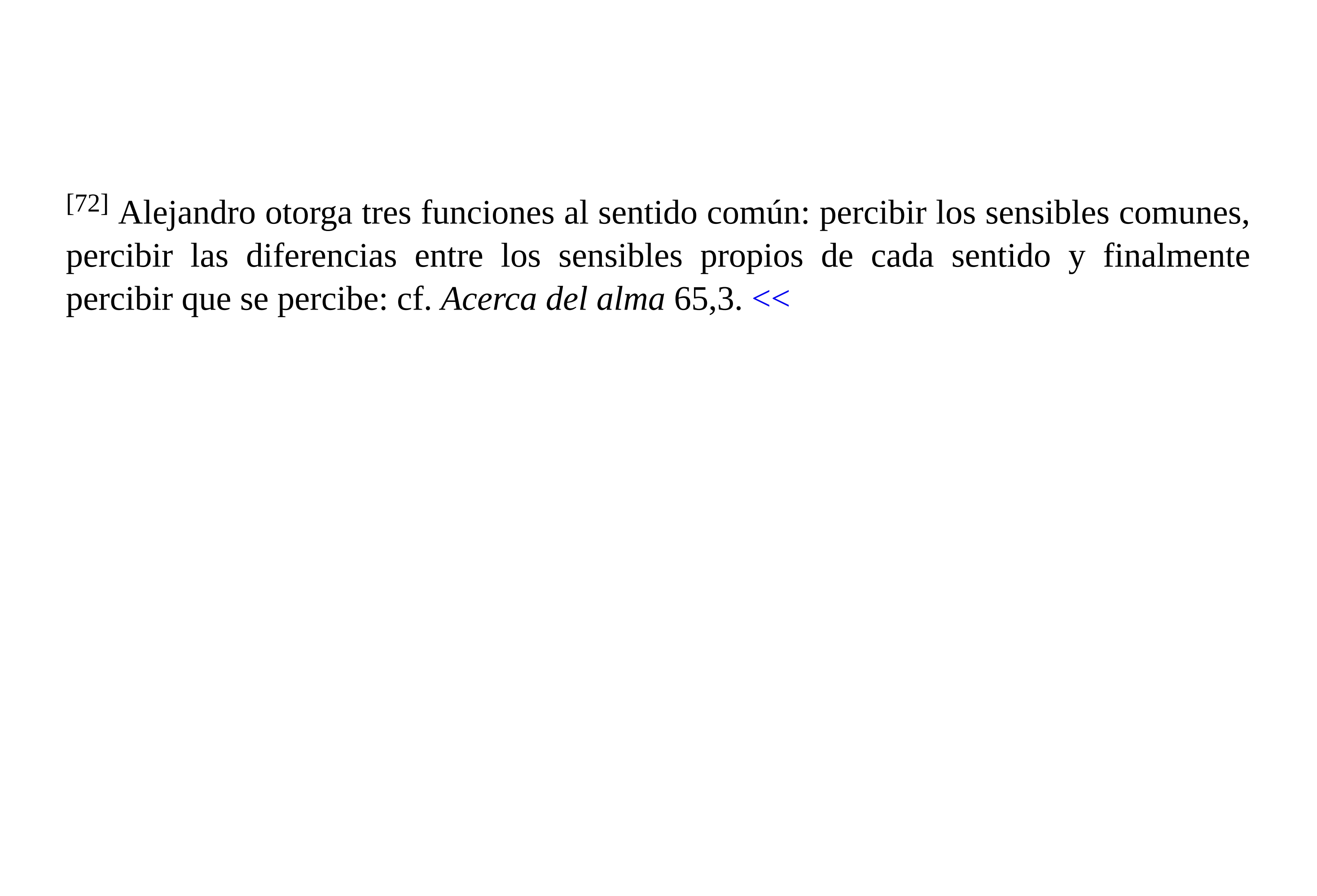
[67] Esta hipótesis está en el comentario crítico que P. Accattino y P. Donini dedican a este pasaje en su versión italiana del tratado: *op. cit.*, págs. 140-142. <<

[68] J. FILOPÓN, *In Aristotelis De anima comm.*, ed. M. HAYDUCK en *Comm. in Arist. Graeca* XV, Berlín, Reimer, 1897, 10,3. <<

[69] *Ibid*., 159,9 y ss. <<

[70] Cf. ARIST., *Del Alma* II 7-8, 418a26-419b3; *De la sensación y de lo sensible* 3, 439a18-440a30. <<

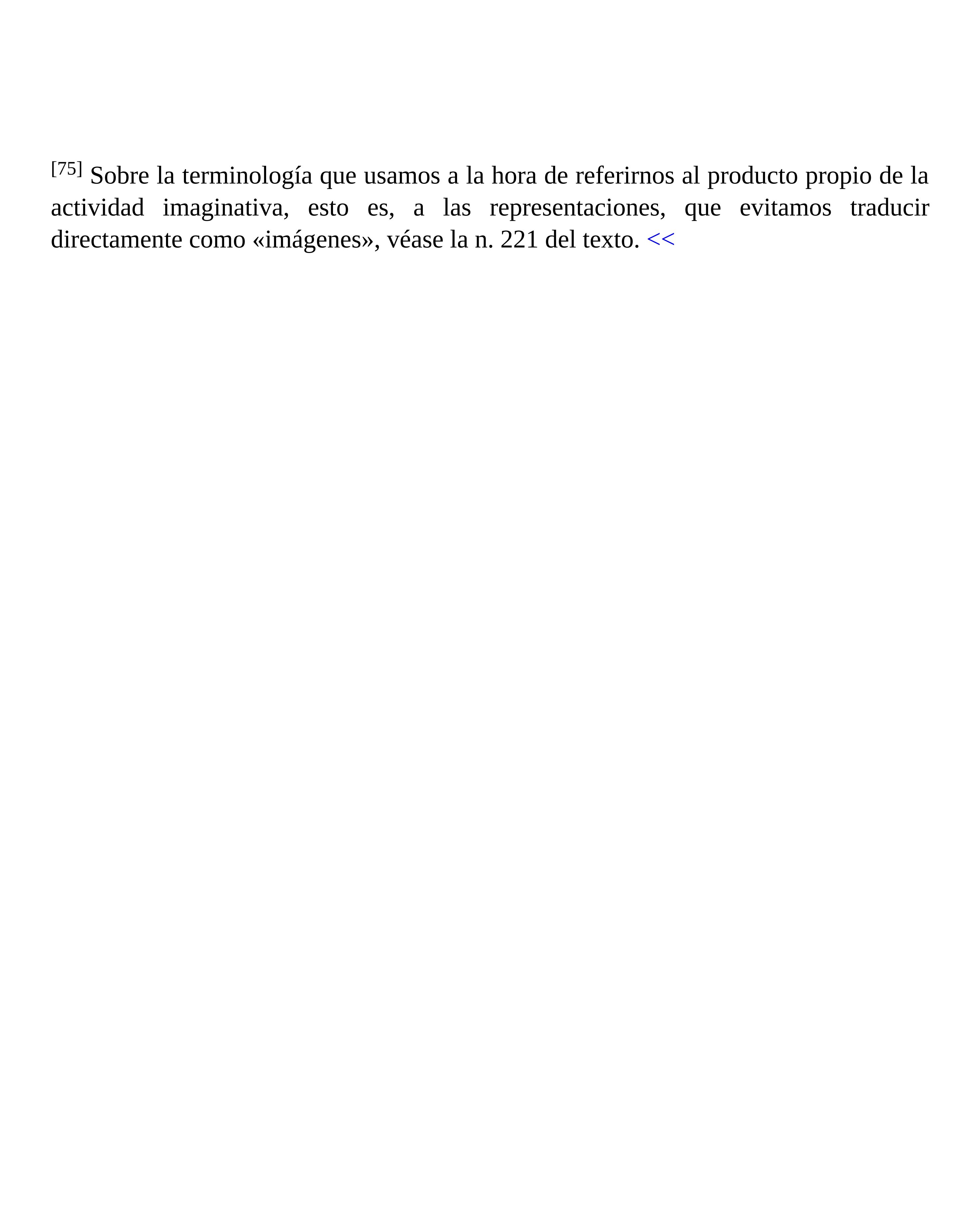
[71] Cf. ARIST., *De la sensación y de lo sensible* 3, 439b1-6; 12-14. <<



[72] Alejandro otorga tres funciones al sentido común: percibir los sensibles comunes, percibir las diferencias entre los sensibles propios de cada sentido y finalmente percibir que se percibe: cf. *Acerca del alma* 65,3. <<

[73] Cf. ARIST., *Del Alma* III 2, 427a10-14. <<

[74] *Ibid*., 3, 429a1-2. <<



[75] Sobre la terminología que usamos a la hora de referirnos al producto propio de la actividad imaginativa, esto es, a las representaciones, que evitamos traducir directamente como «imágenes», véase la n. 221 del texto. <<



[76] M. BERGERON y R. DUFOUR realizan un estudio detallado de los paralelismos entre la terminología que usa Alejandro aquí y la de los estoicos: *op. cit.*, págs. 43-44. <<

[77] Cf. *op. cit.*, pág. XXI. Por otro lado, ellos también llaman la atención sobre el hecho de que la doctrina que expone aquí Alejandro sobre la verdad y la falsedad de las representaciones no tiene ninguna influencia sobre su gnoseología: el estudio de la imaginación queda reducido al ámbito exclusivamente práctico de la actividad psíquica y del movimiento del animal. <<

[78] Cf. ARIST., *Del Alma* III 9-11, 432a15-434a21. <<

[79] Cf. ARIST., *Del Alma* III 10, 433a31-b13. <<

[80] Cf. ARIST., *Del Alma* I 3, 405b31-407b13; 4, 408a 29-b30. <<

[81] *Ibid*., III 10, 433b17-18. <<

[82] *Ibid*., III 10, 433a20-23. <<

[83] El ejemplo ya está en Aristóteles, quien para ilustrar lo que significa la potencia y la entelequia habla de los tres sentidos en los que se puede predicar de alguien el ser sabio: *Del Alma* II 5, 417a21-b1. <<

[84] ARIST., *Del alma* III 5, 430a11. <<

[85] *Ibid*., 430a14-15. <<

[86] En el escrito *Acerca del intelecto*, perteneciente al grupo de la *Mantissa*, Alejandro compara el desarrollo de la facultad intelectiva con el caminar (110,31). En el tratado *Acerca del alma* dice, sin embargo, que una cosa no es asimilable a la otra (82,5-9). P. ACCATTINO y P. DONINI en su comentario a este pasaje (*op. cit*., pág. 273) sostienen que la opinión de que para llevar el intelecto en potencia a su actualización es necesario el esfuerzo personal es común a las dos obras, y que cuando expone en el *Acerca del intelecto* la analogía del caminar no está fijando su propia opinión, sino la que era común entre los aristotélicos. <<

[87] ARIST., *Del Alma* III 5, 430a13. Entre los intérpretes modernos de este texto ha habido quienes han afirmado que la expresión no tiene por qué entenderse en el sentido literal de «dentro del alma», sino en un sentido más laxo como «en el caso de alma» (ésta es la traducción que adopta, por ejemplo, T. CALVO: trad. cit., pág. 234). Uno de los defensores más activos de esta lectura ha sido W. K. C. GUTHRIE: «La última causa motriz "en la naturaleza" es el Primer Motor Inmóvil, aunque él no está en las cosas físicas, ni nadie intente imponer ese sentido al griego de Aristóteles. Está fuera de ellas, pero es la causa del movimiento de ellas […]. Del mismo modo, la causa motriz de las cosas psíquicas […], activando los pensamientos de los hombres, es algo trascendente, un *noûs* eternamente activo de suyo. Todo cambio físico depende de la existencia de un Ser perfecto, al que la naturaleza emula en la medida de lo posible: "él mueve como objeto de deseo". ¿El cambio en la *psyché* no debe activarse en última instancia del mismo modo?» (*Introducción a Aristóteles*, trad. cit., pág. 337). <<

[88] F. NUYENS (*L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1973, págs. 296-309) realiza una completa exégesis de este cap. 5, y se detiene a interpretar concretamente estos términos acudiendo a un estudio comparativo con otros pasajes del *Corpus aristotelicum*, donde también aparecen. Tras dicho análisis su conclusión no puede ser más significativa: «Una segunda conclusión muy importante se extrae aún de lo que precede, y es que en el sistema aristotélico no hay lugar para la inmortalidad personal. No se podrá determinar nunca sin lugar a dudas la manera precisa en la que Aristóteles se representó las relaciones entre el principio del pensamiento, exento de todo devenir e imperecedero, por un lado, y el individuo humano, por otro. Sin embargo, es seguro, en todo caso, que nunca podrá resultar una unión personal, sustancial» (pág. 309). <<

[89] Sólo en el tratado *Del Alma* véase I 4, 408b18-29; II 2, 413b24-27; 3, 415a11 y, por supuesto, III 5. <<

[90] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4 429b29-430a1. <<

[91] De hecho, es la que con más o menos matices han adoptado algunos especialistas modernos: véase B. C. BAZÁN, «L'authenticité du *De intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise», *Revue philosophique de Louvain* 71 (1973), págs. 468-487; P. THILLET, «Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 106 (1981), págs. 5-24. <<

[92] ALEJ., *Acerca del Alma* 83,2-14. <<

[93] *Ibid*., 85,20-25. <<

[94] G. Zabarella, *De rebus naturalibus. De mente agente liber*, ed. 1607, coll. 1018-1019. <<

[95] ALEJANDRO, *Comentario a la Metafísica* II, en M. HAYDUCK en *Comm. in Arist. Graeca* I, 171, 5-11. <<

[96] Cf. P. DONINI, «Unità e oggetto della metafisica…», en G. MOVIA (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la* Metafisica *di Aristotele*, Milán, 2003, págs. 15-52. <<

[97] Alej., *Comentario a la Metafísica*, I, ed. cit. 12,15-20 (trad. propia). <<

[98] ALEJ., *Del Alma* 90,11-20. <<

[99] G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Le scuole dell'Età Imperiale*, Milán, 1997, pág. 50. <<



[100] Esta misma traducción árabe sirvió de base para la traducción que Samuel ben Jehuda realizó al hebreo en 1323. <<

[101] Recientemente, R. W. Sharples ha estudiado con gran atención el trabajo que Bruns hizo con los manuscritos revisándolos de nuevo con motivo de su edición crítica del texto de la *Mantissa*: cf. R. W. SHARPLES, *Alexander Aphrodisiensis. De anima libri mantissa. A new edition of the Greek text with introduction and commentary*, Berlín-Nueva York, 2008. <<

[102] A.P.FOTINIS, *The* De Anima *of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, Washington D. C., 1979. <<

[103] R. SORABJI, *The Philosophie of the Commentators 200-600 AD: A Sourcebook*, vol. I, Ithaca, 2005. <<

[1] Es decir, ¿cuál es su *ousía*? Preferimos traducir esta palabra por «entidad» en lugar de por «sustancia», un término de honda raigambre escolástica, pero que en español es excesivamente polisémico. En todo caso, no hacemos sino seguir los pasos de otros traductores de Aristóteles en la B. C. G. como M. Candel (*Aristóteles. Tratados de lógica I*, Madrid, 1982) y T. Calvo (*Aristóteles. Metafísica*, Madrid, 2006), que han optado también por el primer término. <<

[2] Sin embargo, Alejandro en su tratado *Acerca del destino* 30 (200,28) señala que el conocimiento del futuro es limitado incluso para la divinidad, pues si se acepta que los dioses tienen presciencia de todo cuanto va a ocurrir en el futuro, entonces no habrá contingencia alguna y todo estará firmemente regido por la necesidad. Ahora bien, si —frente a lo que sostenían los estoicos— se acepta la contingencia, entonces hay acontecimientos que, por definición, han de ser totalmente imprevisibles. <<

[3] La famosa máxima délfica del *gnôthi sautón* tiene, como es conocido, una honda significación socrático-platónica. Platón, en efecto, representa a Sócrates analizándola y discutiéndola en varias ocasiones, por ejemplo: *Cármides* 164e-165a, *Filebo* 48c, *Alcibíades* I 124a-b. No obstante, en el contexto en el que la trae aquí Alejandro, donde es vinculada directamente con la posibilidad de vivir conforme a la naturaleza y con el conocimiento del alma, hay un precedente claro en CICERÓN, *Del supremo bien*… V 16, 44: «Hay que penetrar, pues, en el conocimiento de la naturaleza y escudriñar a fondo lo que ella reclama; de otra manera, no podemos conocernos a nosotros mismos. Máxima ésta que, por ser demasiado elevada para que pareciese provenir de un hombre, se atribuyó a un dios. Y así es Apolo Pitio quien nos ordena conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, conocernos a nosotros mismos consiste en conocer las facultades de nuestro cuerpo y de nuestra alma, y seguir aquel género de vida que disfrute por completo de esas facultades» (trad. de V. J. HERRERO, Madrid, Gredos, 1987, págs. 301-302). Por otro lado, Plotino retomará posteriormente este precepto en la misma dirección de Cicerón y Alejandro: *Enéada* IV 3, 1, 5-10. Para el conocimiento más exhaustivo de las interpretaciones que se dieron a la máxima pítica véase P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3. vols., París, 1974-1975. <<

[4] Esta apreciación de la mayor verdad relativa de las doctrinas aristotélicas puede ser entendida en relación con lo que el mismo Aristóteles señala en *Metafísica* II 1, 993a30-b18, es decir, que no es posible que alguien alcance plenamente la verdad, ni tampoco que todos yerren. <<

[5] He aquí el programa de la obra: fidelidad a Aristóteles, de manera que la linealidad del discurso del tratado *Acerca del alma* original es seguida casi constantemente por Alejandro. Por otro lado, la gran cantidad de polémicas que se suscitan aquí de manera explícita o implícita contra otras escuelas filosóficas (muy especialmente contra la platónica y la estoica) vienen a abundar en la defensa de la doctrina aristotélica. No obstante, esto no significa que no haya habido controversias sobre la raíz aristotélica de algunos de los postulados de Alejandro en esta obra, especialmente en lo que se refiere a su definición común de alma y a su doctrina sobre el intelecto. Sobre estas controversias véase el ya citado artículo de R. W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation». <<

[6] Hay seguramente un cierto tono polémico en estas últimas apreciaciones de Alejandro, que podía estar respondiendo a las críticas que desde autores platónicos se hacía a la concepción del alma de Aristóteles. Un ejemplo de estas críticas es el siguiente fragmento del platónico Ático (s. II d. C.): «Mientras que Platón ensalzó la realidad del alma, proclamándola principio de la generación, discípula de Dios y regidora de todas las cosas, Aristóteles se complació en rebajarla, en deshonrarla y en mostrar que ella no es prácticamente nada» (fr. 7,57-63; cf. ATTICUS, *Fragments*, ed. y trad. franc. de E. DES PLACES, París, 1977). La estrategia de confrontación de Alejandro contra este tipo de opiniones se basa en el hecho de resaltar el carácter extraordinario de la constitución del cuerpo, poniendo así de manifiesto que el alma no sufre ninguna rebaja en dignidad al ser su forma. <<

[7] Este paralelismo entre el arte y la naturaleza está bien documentado en la obra de Aristóteles: *Física* II 2, 194a21; 8, 199a15-17; *Meteorológicos* IV 3, 381b6. <<

[8] Cf. ARIST., *Meteor*. III 6, 378a26-31. <<



[9] Estos dos últimos adjetivos *ámorphos* y *aneídeos* aplicados al substrato original pueden estar tomados de ARIST. *Del Cielo* III 8, 306b17. <<

[10] Sobre la materia entendida «en sentido propio» (*he kyríos hýle*), cuya naturaleza sólo puede ser determinada conceptualmente, véase ARIST., *Fis*. I 7, 191a7-15; IV 9, 217a21-25; *Metaf*. VIII 4, 1044a15-24; IX 7, 1049a24-27. <<

[11] Cf. Arist., *De la generación y la corrupción* I 5, 320b16-18 y II 1, 329a24-27. <<

[12] Cf. ARIST., *Metaf*. XII 3, 1043b21-23. Alejandro, más abajo (6,6), va a decir que la forma de los objetos artificiales es una cualidad (*poiótes*), es decir, una cierta modificación en una cosa (por ejemplo, el mármol) que es por sí misma ya subsistente. <<

[13] Cf. *supra* 3,9-13 y 3,20. <<

[14] Hay que recordar que Aristóteles consideraba que la generación de los elementos era el efecto de la combinación de las cualidades básicas en la materia prima. De esta forma, en efecto, el fuego proviene de lo cálido y lo seco; el aire, de lo cálido y lo húmedo; el agua, de lo frío y lo húmedo, y finalmente, la tierra, de lo frío y lo seco (*De la gen. y la corr*. II 3, 330a30-330b13). Alejandro retomará más abajo (8,18) esta cuestión. <<

[15] Se refiere a la materia y a la forma. Ninguna de las dos es, por sí sola, un cuerpo, ya que cuerpo es lo que resulta de la unión de ambas. Alejandro afrontará posteriormente con un extenso discurso el tema de la incorporeidad del alma (17,15-19,20). <<

[16] Sobre la naturaleza como principio del movimiento véase ARIST., *Del Cielo* I 2, 268b16; *Fis*. II 1, 192b21; III 1, 200b12; VIII 3, 253b5-6; *Metaf*. IX 8, 1049b8-10. <<

[17] Cf. *infra* 21,24-24,11. <<

[18] La tripartición de la entidad (*ousía*) como forma, materia y el compuesto de ambas es una concepción genuinamente aristotélica que se documenta en varios pasajes: *Del Alma* II 1, 412a6-11; *Metaf*. VII 3, 1028b33 y ss.; VIII 1, 1042a1 y ss. <<

[19] Cf. *supra* n. 12. <<

[20] Se trata del *tóde ti* (lit. «un esto») que utilizaba Aristóteles (*Metaf*. III 5, 1003a5-14; VII 3, 1029a27-29) para designar una cosa concreta, señalable con el dedo y determinada en cuanto a su esencia. <<

[21] Cf. ARIST., *Del Cielo* I 10, 279b4 y ss.; II 1, 283b26 y ss. <<

[22] Es más que probable que esta digresión esté dirigida a los estoicos, quienes afirmaban, en efecto, la corporeidad de todo lo existente: «el cuerpo y la entidad son idénticos» (*SVF* II 359). También sostenían que sólo lo corpóreo puede actuar y padecer (*SVF* I 90). Por otro lado, la generación absoluta del cuerpo fue negada por Aristóteles en varios lugares: *Del Cielo* III 3, 301b31-302a9; 6, 305a14-32; *De la gen. y la corr*. I 3, 317a32 y ss. <<



[23] Que todos los cuerpos poseen la misma materia prima está en Aristóteles: *Metaf.* VIII 4, 1044a15-18; *Del Cielo* IV 2, 308b11. <<

[24] La coincidencia de la forma con la perfección, que culmina el proceso de generación natural, es recabada de Aristóteles: *Metaf*. V 4, 1015a10-11; 16, 1021b21-23. Nótese también que Alejandro enfatiza aquí que la generación es un proceso que está ligado únicamente a los compuestos de materia y forma, no a la forma tomada en solitario. <<

[25] Hay aquí implícita una crítica a los estoicos, que sostenían que sólo los cuerpos pueden actuar y padecer (véase *supra* n. 22; *SVF* I 90). Es más explícito Alejandro en su comentario al opúsculo aristotélico *Acerca de la sensación y de lo sensible* (ed. P. WENDLAND en *Comm. in Arist. Graeca* III.1, 73,18-21): «Y a partir de estos datos se comprendería la doctrina de Aristóteles acerca de las cosas que actúan y padecen. Él cree, en efecto, que no son los cuerpos los que actúan y padecen, como les parece a los estoicos, ni al contrario los seres incorpóreos, como creían los platónicos, sino que eso se da en virtud de contrariedades incorpóreas que están en los cuerpos». <<

[26] Es evidente el carácter universal de esta proposición parentética: *pân gàr sôma sýntheton toioûton*. En este sentido, nos parece más acertada la traducción de P. ACCATTINO y P. DONINI en su versión italiana («e in realtà ogni corpo è un composto siffato») que la de M. BERGERON y R. DUFOUR en su reciente traducción francesa («car tout corps de ce genre est composé»), por cuanto al hacer esta última que el *toioûton* sea determinante de *sôma* y no de *sýntheton* restringe a nuestro parecer la universalidad de la proposición. <<

[27] Se ha interpretado esta frase en el sentido de que las formas de los cuerpos simples que constituyen el substrato de los cuerpos compuestos contribuyen a la generación de la forma común (véase P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise*…, pág. 31). Estamos de acuerdo en la apreciación de P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc*., pág. 114) de que Alejandro, aquí al menos, no habla de tal *generación* de la forma común, sino tan sólo del hecho de que las formas simples contribuyen a la forma común de una manera no especificada (*synteloúses ti*). En todo caso, esto es insuficiente para hacer una lectura materialista del pensamiento de Alejandro, de tal manera que se le atribuya la tesis de que la forma se genera de la materia. Aunque no se explique con claridad por parte de Alejandro qué naturaleza tiene esa contribución mencionada, y esto puede serle efectivamente objetado, lo cierto y verdad es que la relación que se establece va de formas más simples a formas más complejas, y no de materia a forma, por lo que esa relación queda recluida en el ámbito exclusivamente formal. <<

[28] Cf. ARIST., *Del Alma* II 2, 413a21-31. <<



[29] Es decir, la diferencia en la mezcla y la combinación material que hace de substrato en los vegetales: véase *supra* 9,6-7. <<

[30] Recuérdese que para Aristóteles (*Del Alma* II 1, 412a14-15) la vida es definida primordialmente por la autoalimentación y el crecimiento, además del envejecimiento. <<



[31] Anteriormente (5,9-18) había mencionado el ejemplo del fuego, pero el argumento viene a ser el mismo. <<

[32] Hay que tener presente aquí la definición que Aristóteles dio del alma como *entelécheia* primera (*Del Alma* II 1, 412a27-28). Él mismo aclara que la *entelécheia* puede entenderse de dos maneras: «una, como la ciencia, y otra, como el teorizar» (412a22-23); y el alma es *entelécheia* como la ciencia en el sentido de que ésta se tiene aunque no se ejerza actualmente, de modo que la perfección que supone tener la ciencia en potencia es anterior a la de ejercerla en acto, y sin la primera no puede darse la segunda; por ello, concluye Aristóteles, «el alma es la *entelécheia* primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia» (412a27-28). Esta misma distinción en el concepto de *entelécheia* puede verse también en otros lugares: *Del Alma* II 5, 417a21 y ss.; *Fis*. VIII 4, 255a30-b4; *Metaf*. IX 6, 1048a30-b9. <<

[33] Cf. Arist., *Metaf*. VII 11, 1037a6. <<

[34] Cf. *supra* 6,21-7,8. <<

[35] Cf. ARIST., *Reproducción de los animales* II 2, 736a29-31; *Del Alma* II 2, 413b2; *Acerca de la juventud y de la vejez* 4, 469b3-4. <<

[36] Cf. ARIST., *Del Alma* II 2, 414a19-27. <<

[37] Cf. Arist., *De la gen. y la corr*. I 10, 327b33-328a15. <<



[38] La hidromiel es considerada por Aristóteles como una mezcla (*krâsis*) en *Metaf.* VIII 2, 1042b16-17. <<



[39] Este tercer sentido de *eînai ék tinon* está también en Aristóteles: *Fis*. I 7, 190a25-26; *Repr. de los anim*. I 18, 724a22-23; *Metaf*. V 24, 1023a29. <<

[40] Cf. Arist., *Metaf*. VII 11, 1037a5-6. <<

[41] Cf. *infra* 68,31 y ss. <<

[42] Este pasaje bien puede tener una vertiente polémica contra la concepción platónica del alma como entidad independiente en razón de que posee alguna actividad que puede realizar sin el concurso del cuerpo. Por lo demás, es clara aquí la inspiración de Aristóteles en el libro I del tratado *Del Alma* (1, 403a3 y ss.), cuando se pregunta si todas las afecciones del alma son comunes al cuerpo o puede haber alguna que sea exclusiva de ella. La respuesta en cuanto a las facultades vegetativa y sensitiva es clara en tanto que estas facultades no pueden ejercerse sin el cuerpo, pero la cosa resulta menos evidente en el caso de la facultad intelectiva. No obstante, Aristóteles establece aquí la condición de posibilidad de que el alma intelectiva sea efectivamente separable del cuerpo: no debe ni identificarse con la imaginación, que es una facultad sensible para él, y por lo tanto inseparable, ni depender de algún modo de la imaginación (403a8-9). Constituye, desde luego, uno de los debates más importantes y probablemente el más reiterativo en la historia del aristotelismo el de si la respuesta que Aristóteles termina dando a la pregunta por la separabilidad del alma, al menos en su manifestación más alta, es positiva o negativa. Alejandro entra ciertamente en el debate y su posición ha sido siempre el paradigma de una respuesta negativa a la pregunta de si desde lo aristotélico puede defenderse la inmortalidad del alma humana. Él no sólo afirma que el pensamiento humano tiene algún tipo de dependencia de la sensibilidad, cosa que puede hallarse en el propio Aristóteles (*Del Alma* III 7, 431a16-17, donde afirma que el alma nunca intelige sin el concurso de una imagen), sino que, como veremos más tarde (cf. *infra* 85,20 y ss.), sostiene que el pensamiento nace, de hecho, de la actividad que se ejerce en torno a los objetos sensibles, en lo cual Alejandro va más allá de Aristóteles. Éste, en efecto, parece darle al intelecto un cierto estatus especial con respecto a las demás facultades anímicas, lo cual se deja ver en pasajes como el que leemos en *Del Alma* II 2, 413b25-27: «Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado (*endéchesthai chorízesthai*) como lo eterno de lo corruptible» (T. CALVO, trad. cit., pág. 173). <<

[43] Cf. Arist., *Del Alma* I 1, 403a19-25. <<

[44] Cf. ARIST., *Fis*. IV 3, 210a14-24. <<

[45] Cf. ARIST., *Del Alma* I 5, 409b2-4. <<

[46] La concepción del lugar como límite de lo contenido por él remite directamente a Aristóteles (*Fis*. IV 4, 212a20). La otra concepción del lugar como intervalo vacío tiene probablemente como referencia a los atomistas, a los que el mismo Aristóteles parece atribuirles esta doctrina: cf. *ibid*., 1, 208b25-26. <<

[47] Cf. ARIST., *Fis*. IV 4, 212a14-18. <<

[48] Aristóteles señalaba (*Metaf*. V 8, 1017b14-16) el alma como ejemplo de aquellas cosas que no se predican de un sujeto. Para la distinción general entre los accidentes, que se predican de un sujeto, y las entidades, que no son predicables, véase ARIST., *Categorías* 2, 1a20-b9. <<

[49] Cf. Arist., *Cat*. 5, 4a17 y ss. <<

[50] Cf. *supra* 14,5. En realidad, la cuestión de si el alma puede estar en el cuerpo como el piloto en la nave ya fue suscitada por el mismo Aristóteles (*Del Alma* II 1, 413a8-9), quien, sin embargo, dejó en suspenso la respuesta. En todo caso, se trata de una concepción típicamente platónica. Plotino la retomará posteriormente pero desde un punto de vista crítico, probablemente influenciado por el mismo Alejandro: *Enéada* IV 3, 21. <<



[51] Esta noción de *sympátheia* tiene una raíz estoica: remite a la idea de la influencia mutua que tienen las partes del universo, o las partes del propio cuerpo. <<



[52] Más tarde, Alejandro (cf. *infra* 65,10) remite la *synaísthesis* al hecho de la conciencia que tiene el sujeto del hecho de estar percibiendo actualmente. <<

[53] Cf. *supra* 9,12. <<

[54] I. BRUNS suprime aquí «que Aristóteles habitúa a llamar perfección y entelequia». La oración de relativo tiene, efectivamente, el aspecto de ser una glosa posterior. Tanto P. ACCATTINO y P. DONINI, como M. BERGERON y R. DUFOUR respetan el criterio del editor. <<

[55] Cf. *supra* 7,3-9. <<



[56] El juego etimológico es patente aquí entre la perfección (*teleiótes*) y la entelequia (*en-tel-écheia*). <<

[57] Cf. Arist., *Del Alma* II 1, 412b5-6. <<

[58] Cf. *supra* 9,14-23. <<

[59] La definición está tomada literalmente de ARIST., *Del Alma* II 1, 412b5-6: *entelécheia he pr?te s?matos physikoû organikoû*. <<

[60] Alejandro parece indicar que la expresión «que tiene vida en potencia» no es propiamente una parte de la definición del alma, sino más bien una aclaración de la misma. Más evidente es esta apreciación en el denominado libro II del tratado *Acerca del alma (Mantissa*, ed. I. Bruns en *Suppl. ar*. II 1, Berlín, 1887, 104,11-17): «Ahora bien, cuando decimos que el alma pertenece a un cuerpo natural que tiene vida en potencia, no predicamos la potencialidad del cuerpo en el sentido en que estamos acostumbrados a predicarla de aquellas cosas que no tienen ahora alguna propiedad, pero que están predispuestas a acogerla. En realidad, no es que en un primer momento exista este cuerpo separado del alma y a continuación acoja el alma, sino que el cuerpo que tiene vida en potencia es aquel que puede vivir, es decir, aquel que posee órganos para las actividades relativas al vivir, y la expresión *que tiene vida en potencia* equivale a *dotado de órganos*». <<

[61] Sobre la cuestión de si, en virtud de estas apreciaciones de Alejandro sobre la definición general del alma, resulta finalmente viable para él una tal definición, P. MORAUX (*Alexandre d'Aphrodise*…, págs. 50-52) sostenía su imposibilidad en virtud de que para Alejandro esa definición sólo contendría las características propias de la función vegetativa, y no las de las funciones superiores. Esta perspectiva ha sido rechazada posteriormente por otros especialistas, como podemos leer en P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc*., págs. 131-132): éstos, por lo demás, sostienen que lo que dice Alejandro aquí es sencillamente que una definición que contiene dentro de sí diferentes objetos, poseyendo éstos entre sí una relación de menor a mayor complejidad, no puede ser nunca precisa para adaptarse así a todos esos objetos. Esto es, además, lo que dice Aristóteles al respecto en *Del Alma* II 3, 414b20-24: «Es, por lo tanto, evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a éste suceden, ni en el caso de aquélla existe alma alguna fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura que se adapte a todas pero que no será propia de ninguna en particular» (T. CALVO, trad. cit., pág. 177). <<

[62] La corporeidad del alma era una conocida tesis de los estoicos, quienes la identificaban como un *pneûma énthermon kaì diápyron*: véase Crisipo en *SVF* II 773-775, 781. <<



[63] Los estoicos sostenían que la materia primera no existe propiamente sin una cualidad; véase CRISIPO en *SVF* II 315. <<

[64] Este mismo argumento perteneció a la nómina de aquellos que Plutarco cita como formulados contra los estoicos por parte de los platónicos: véase PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1085f-1086a (trad. R. CABALLERO, Madrid, Gredos, 2004, pág. 504); *SVF* II 380. <<

[65] A través de Galeno (*In Hippocr. librum VI epid. comm VI*, ed. C. G. Kühn XVII 2, pág. 251 = *SVF* II 715) tenemos noticia de que los estoicos consideraban el alma como un pneuma muy seco. Además, otros testimonios (véase *SVF* II 804-808) manifiestan que defendían la tesis de que el pneuma que está presente en el feto se transforma de simple *naturaleza (phýsis)* a alma en el momento del nacimiento por efecto de la refrigeración que ese pneuma recibe del aire externo. Alejandro aquí, sobre la base de la distinción aristotélica entre transformación sustancial y transformación cualitativa (véase Arist., *De la gen. y la corr*. II 4), señala que sólo se podría hablar de una mutación de pneuma a alma en el caso de que se sostenga una verdadera transformación sustancial. Ahora bien, si los estoicos hablan de un simple cambio cualitativo por efecto de la antedicha refrigeración, el pneuma no deja de ser pneuma. <<

[66] No está claro quiénes son aquí objeto de la crítica de Alejandro. Aristóteles, en efecto, ya rechazaba la identificación del alma con los elementos (*Del Alma* I 2, 403b29 y ss.); sin embargo, no parece que Alejandro se esté refiriendo a los presocráticos, ni tampoco a los estoicos, quienes no sostenían en modo alguno que el alma fuera la forma del cuerpo. Esta concepción es propiamente aristotélica, por lo que, como sostienen P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc.*, págs. 137-138) siguiendo una hipótesis de otro especialista (véase C. ASIANO, *Problemi dell'anima negli scritti minori di Alessandro di Afrodisia. Rapporti tra anima e corpo*, Turín, 1985-1986, págs. 172-191), el referente aquí podría ser un grupo de aristotélicos próximos al propio Alejandro (se habla incluso de Aristóteles de Mitilene, su supuesto maestro) que se habrían contaminado de estoicismo. <<

[67] Cf. Alej., *De la mezcla*, ed. I. Bruns en *Suppl. ar*. II 2, Berlín, 1892, 218,10-220,23; *Mantissa* 139,30-141,28. <<

[68] Es difícil determinar quiénes son estos filósofos. La consideración de la presencia del alma en el cuerpo *ut nauta navi* remite a la tradición platónica (cf. *supra* n. 50), pero al mismo tiempo se afirma la naturaleza formal del alma, lo que implica al aristotelismo. Para P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc*., pág. 141) no es descartable que Alejandro se esté refiriendo aquí a ciertos filósofos aristotélicos platonizantes. <<

[69] Este principio de que todo movimiento *contra naturam* nace de la resistencia de los cuerpos no está presente explícitamente en Aristóteles, pero sí en Alejandro (más abajo en 79,10 volverá a sostenerlo): para éste, en efecto, sólo un cuerpo puede producir en otro un movimiento violento, en la medida en que ha de darse un contacto y una resistencia de un cuerpo con respecto al otro. En este sentido, hay que recordar que Aristóteles decía que las cosas que son puestas en movimiento de manera violenta y *contra naturam* lo son por algo que les es ajeno (*Fis*. VIII 4, 255b31-33). <<

[70] Nótese que más arriba (12,7-13,8; 17,9-15) Alejandro ha afirmado categóricamente que el alma, como forma del cuerpo, es inseparable de él. La posibilidad que aquí parece dejar abierta de que una parte del alma no sea forma del cuerpo y por ello sea separable de él no debe entenderse sino como una estrategia de refuerzo de su tesis de la integral mortalidad del alma, pues avanzada la obra (cf. *infra* 90,13-16) Alejandro dirá que también el intelecto humano muere junto al cuerpo. <<

[71] Cf. Arist., *Del Alma* I 3, 405b31-407b13; 4, 408a29-b30. <<

[72] Cf. ARIST., *Fis*. VII 2, 243a3-244b2. <<

[73] Cf. ARIST., *Del Alma* I 4, 408a31-34. <<

[74] Alejandro está usando aquí el primer silogismo anapodíctico de los estoicos (el conocido como *modus ponendo ponens*): «si A, entonces B; pero A, luego B». Es decir, si la actividad propia del alma se da más en el reposo que en el movimiento, entonces el reposo estará más en consonancia con su naturaleza; y es un hecho lo primero, luego ha de darse lo segundo. Alejandro no expresa explícitamente la conclusión, pero está implícita en lo que va a decir de inmediato. Por lo demás, que la actividad intelectiva se da más en el reposo que en el movimiento se puede encontrar en Aristóteles: *Del Alma* I 3, 407a32-33. <<

[75] Cf. ARIST., *Acerca del alma* I 4, 408b14-15. <<

[76] Cf. *supra* 8,5-9,11. <<

[77] Como se verá más tarde (cf. *infra* 94,7 y ss.), para Alejandro el cuerpo en el que reside el principio hegemónico del alma es el corazón. Por lo demás, también Aristóteles hacía del corazón el lugar del principio vital en el ser vivo: véase *Part. de los anim*. II 1, 647a24-31; 10, 656a27-29; III 3, 665a10-15; *Acerca del sueño*… 2, 456a4-6. <<

[78] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 415b7-23. <<

[79] Cf. ARIST., *Del Alma* I 4, 408a1 y ss. <<

[80] Estas dos acepciones de armonía remiten a Aristóteles: *Del Alma* I 4, 408a5-9. <<

[81] Cf. PLATÓN, *Timeo* 34c y ss. Por otro lado, también Galeno incluye a los estoicos y a Platón entre los que sostuvieron que el alma es una suerte de mezcla; véase *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* 4-5 (ed. C. G. KÜHN IV, págs. 784-785; trad. J. ZARAGOZA, Madrid, Gredos, 2003, págs. 179-180). Sin embargo, no dice nada acerca de los epicúreos. <<

[82] La fuente primaria de este discurso que se inicia aquí es Aristóteles (*Del Alma* II 2, 413b29-32), que sostiene, efectivamente, la pluralidad de las facultades del alma, aunque no está en él la afirmación de que éstas sean finitas, como argumenta aquí Alejandro. En todo caso, éste enumera las tres especies fundamentales del alma de una manera bastante fiel a lo que se halla contenido en los capítulos 2 y 3 del libro del Estagirita: por un lado está la especie vegetativa con las facultades que están intrínsecamente unidas a ella, la del crecimiento y la reproductiva; por otro lado está la sensitiva, también ella vinculada a varias facultades, como se verá; y finalmente, la facultad racional. A esta tripartición se corresponde la división de los seres vivos en vegetales, animales irracionales y animales racionales. <<



[83] Cf. Arist., *Del Alma* I 2, 404a25-31: aquí se atribuye a Demócrito la doctrina de que el alma y el intelecto son idénticos. <<

[84] Parece que aquí Alejandro se refiere a los estoicos, quienes sostuvieron que el alma sólo posee una facultad que se especializa en función del órgano que utiliza; véase CRISIPO en *SVF* II 837-839, 843-845. Por otro lado, en *Mantissa* 118,5 y ss. se dedica un amplio discurso a esta cuestión. <<



[85] Platón puede ser en esto una fuente de inspiración para Alejandro; véase *República* IV, 439e-440b. <<

[86] Éste es un principio omnipresente en Aristóteles; entre otros muchos lugares puede encontrarse en *Del Alma* III 9, 432b21; 12, 434a31; *Del Cielo* I 4, 271a33; *Part. de los anim.*, II 13, 658a8-9. <<

[87] Alejandro se refiere aquí a los seres vivos imperfectos, es decir, a los vegetales, a los animales irracionales y a aquellos que por naturaleza no poseen todos los sentidos. <<

[88] Aristóteles criticaba esta *metempsýchosis*, heredada por Platón de la tradición órfico-pitagórica (*República* X, 619d-620d; *Fedro* 248c-249b, *Timeo*, 42b-d, etc.), precisamente porque no es posible que cualquier tipo de cuerpo albergue cualquier tipo de alma (*Del Alma* I 3, 407b13-26). <<

[89] Cf. ARIST., *Del Alma* III 9, 432a23-26. Aquí se plantea el tema del número de las facultades psíquicas en un contexto de crítica a la división platónica del alma en tres partes (racional, pasional y apetitiva). Aristóteles llega a decir que las facultades del alma, de alguna manera, parecen ser innumerables, pues según el criterio que se utilice se manifiestan otras facultades que pueden tener una naturaleza propia o pueden entrecruzarse con las tres partes anteriormente citadas. <<

[90] Cf. ARIST., *Del Alma* II 2, 413a31-32: aquí deja claro que en el caso de los seres vivos corruptibles las facultades superiores no pueden darse sin las inferiores. Por lo demás, esos dioses a los que se refiere Alejandro no pueden ser otros que los propios astros, tal como podemos ver en el propio Aristóteles (*Del Cielo* II 12, 285a27-31; 292a18-24). Por el seudo-Filópono en el comentario al tratado *Acerca del alma* de Aristóteles (ed. M. HAYDUCK en *Comm. in Arist. Graeca* XV, 595,38-596,14) sabemos que para Alejandro en las almas de los astros se daba la situación contraria a la de las almas de los vivientes corruptibles, es decir, en aquellas almas sólo se daba la facultad racional sin la presencia de las otras facultades inferiores, pues los astros no necesitan de éstas. <<

[91] Cf. ARIST., *Del Alma* II 2, 413b1-2; 4, 415a25. <<

[92] Cf. Arist., *Del Alma* II 1, 412a14-15. <<

[93] El alma *hormetik?* («impulsiva») no aparece como tal en Aristóteles: cuando habla del alma como principio del movimiento del animal la califica de *kinetik?* «motriz»; sin embargo, en la *Ética a Nicómaco* (I 13, 1102b21) habla de un principio genérico impulsivo (*hai hormaí*) que se encuentra en todas las almas, tanto las racionales como las irracionales. <<

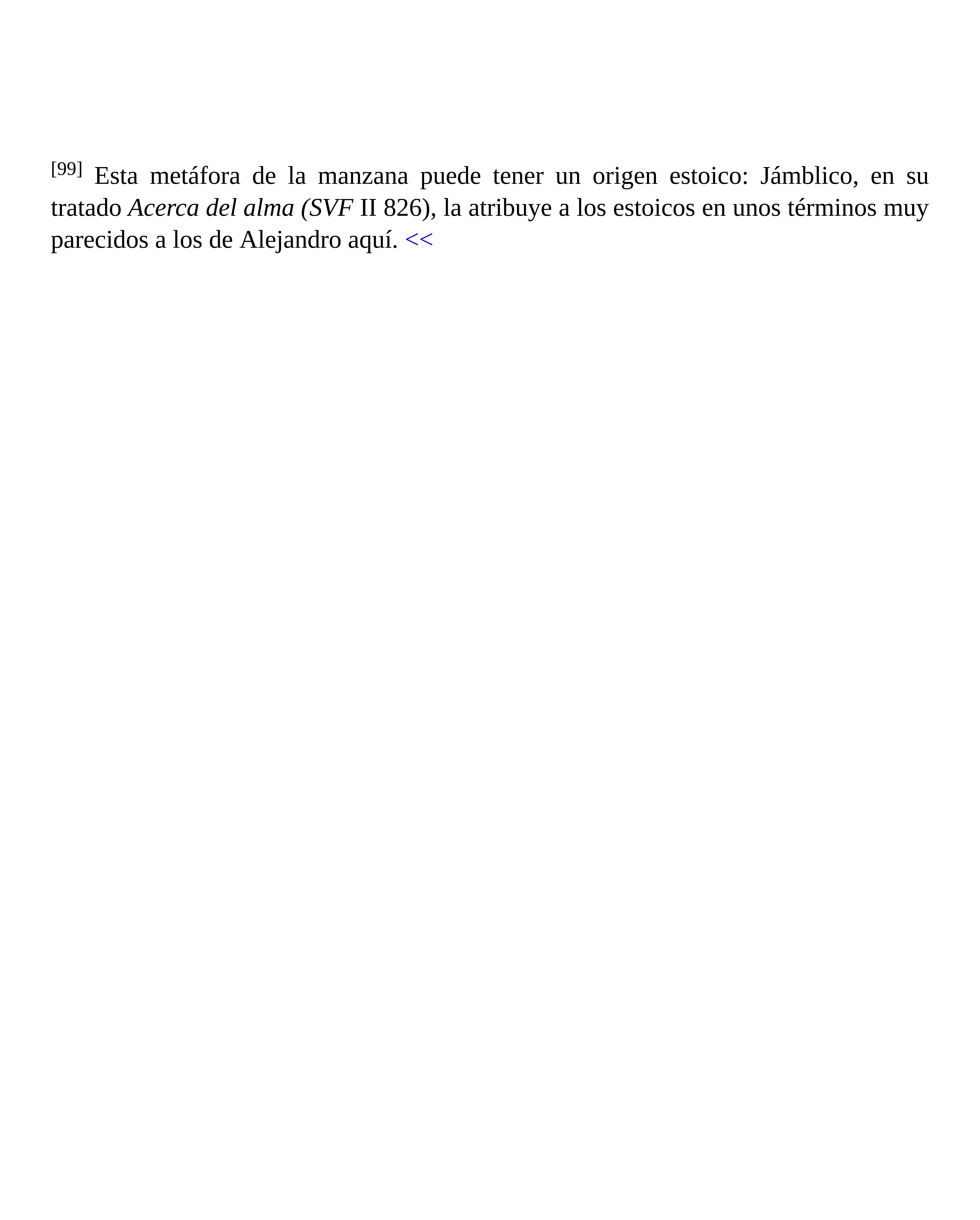
[94] Esta distinción de facultades dentro del alma racional no está explícitamente expresada por Aristóteles, si bien puede derivarse de varios de sus textos; véase *Del Alma* III 3, 427b6-14; 428a4-5; *Et. a Nicom*. VI 3, 1139b15-17; *Anal. post*. I 33, 88b37 y ss.; II 19, 100b5-8. <<

[95] Cf. ARIST., *Del Alma* II 3, 414a29-32. <<

[96] Aristóteles planteaba la cuestión de si las distintas facultades anímicas constituyen por sí mismas distintas almas (*Del Alma* II 2, 413b13-14). Él no respondía de una manera definitiva, sino que se contentaba con señalar que en algunos casos es fácil responder y en otros hay ciertas dificultades. Alejandro se muestra más contundente en este tema: no hay más que una única alma que puede llegar a contener en sí varias facultades. <<

[97] Aristóteles, sin embargo, dejaba la puerta abierta a la posibilidad de que la facultad racional pudiera darse en otros seres que podrían ser de una condición parecida o superior al hombre: *Del Alma* II 3, 414b16-19. <<

[98] Cf. ARIST., *Del Alma* I 3, 407a2-b12; 5, 411b5-27; III 9, 432a22-b7. <<



[99] Esta metáfora de la manzana puede tener un origen estoico: Jámblico, en su tratado *Acerca del alma (SVF* II 826), la atribuye a los estoicos en unos términos muy parecidos a los de Alejandro aquí. <<

[100] Hay que recordar que los estoicos consideraban que las plantas y las semillas carecían propiamente de alma, y sólo poseían una *phýsis (SVF* II 708, 709, 715, 718); cf. ALEJ., *Mant*. 105,5 y ss. <<

[101] Cf. Arist., *Repr. de los anim*. II 1, 735a12-21. <<

[102] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 415a23-25. <<

[103] Cf. Arist., *Del Alma* II 4, 415a25-b7; *De la gen. y la corr*. II 10, 336b25-337a7; *Repr. de los anim*. II 1, 731b23-732a1. <<

[104] Es un conocido principio aristotélico el de que en la investigación de cualquier objeto hay que partir de lo que nos resulta más conocido; véase ARIST., *Metaf*. VII 3, 1029a34-b11; *Fis*. I 1 184a10-b14; *Et. a Nicom*. I 2, 1095b2-13. <<

[105] El texto griego dice: *taûta gàr prôta tôi lógoi, hà en tôi oikeíoi lógoi periéchei tinà, hôn oukét' autà en tôi lógoi paralambánetai*. I. Bruns en su aparato crítico entendía el texto de la siguiente manera: «Son por lógica anteriores las cosas que en su definición propia contienen ciertas cosas en la definición de las cuales aquéllas mismas no están ya contenidas». Esta interpretación es seguida por P. ACCATTINO y P. DONINI en su versión italiana (pág. 33; cf. *com. ad loc*., págs. 162-166) con la diferencia de que ellos entienden como prioridad por esencia lo que Bruns interpreta como prioridad lógica. Nosotros creemos más convincentes las razones aportadas por M. BERGERON y R. DUFOUR en su traducción francesa (*com. ad loc*. págs. 267-268) para entender que ese *tinà* es el sujeto de *periéchei* y que el pronombre relativo *hôn* depende de *prôta*: de esta forma nos encontramos ante una construcción bastante frecuente en el propio Alejandro y en el griego de su época, es decir, la del adjetivo *prôtos* más genitivo en el sentido de «anterior a». Así se evita el contrasentido de admitir que es anterior lógicamente aquella cosa que se define en función de otra, mientras que en la definición de esta última no está aquella primera. Además, como bien hacen notar M. BERGERON y R. DUFOUR, este texto remite directamente a varios pasajes de la *Metaf*. de Aristóteles (XIII 2, 1077b3-4 y 8, 1084b7-13), donde se manifiesta con toda claridad que la anterioridad lógica pertenece a aquellos seres que entran en la definición de otras cosas. <<

[106] Cf. Arist., *Del Alma* II 4, 415a14-23. <<

[107] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 416b4-9. <<

[108] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 416a33-34. <<

[109] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 416a22-29. <<



[110] Sin embargo, Aristóteles decía que el agua es alimento del fuego (*Del Alma* II 4, 416a26-27). <<



[111] Probablemente se refiere a los médicos en general y al SEUDO-HIPÓCRATES, *De alimento,* 8: cf. P. ACCATTINO y P. DONINI, *com. ad loc*. pág. 167. <<

[112] Cf. Arist., *Del Alma* II 4, 416a34-b3. <<

[113] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 416b27-29; *De la juventud*… 4, 469b9-11. <<

[114] Cf. *supra* 34,5-9. <<

[115] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 416b11-15; *De la gen. y la corr*. I 5, 320a20-28. <<

[116] Cf. ARIST., *De la gen. y la corr*. I 5, 322a23-25: aquí se dice precisamente que las personas de edad avanzada continúan alimentándose sin experimentar crecimiento alguno. <<

[117] Cf. Arist., *Del Alma* II 4, 416b15-19. <<

[118] Cf. *supra* 32,11 y 18. <<



[119] El término de alma o parte «vegetativa» (*phytik?*), que aparece aquí en distintos lugares, es usado por Aristóteles en la *Et. a Nicom*. I 13, 1102a33 y 1102b29. <<

[120] Cf. Arist., *Repr. de los anim*. I 18, 726a26 y ss.; 19, 726b1-10. <<

[121] Cf. ARIST., *Del Alma* II 4, 416b20-23. <<

[122] Cf. ARIST., *Repr. de los anim*. II 1, 735a12-21; 3, 736a22-737b7. <<

[123] La divisibilidad del alma de los vegetales es tratada brevemente por Aristóteles en *Del Alma* I 5, 411b19-27 (donde se habla también de algunos insectos), y en II 2, 413b16-29. Alejandro va a dedicar a esto un discurso más amplio aquí. <<

[124] Cf. Arist., *De la longevidad*… 6, 467a22-24: aquí se dice que las plantas tienen en potencia por todas partes raíces y tallos. <<

[125] Aristóteles ya consideraba que el embrión comienza teniendo la vida del vegetal y que recibe de otro ser su alimento (véase *Repr. de los anim*. II 3, 736b12-13; III 2, 753b27-29). <<

[126] Cf. ARIST., *Del Alma* II 12, 424a16-20: «En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro» (T. CALVO, trad. cit., pág. 211). La definición de Alejandro es más formal e introduce el concepto de alteración, que Aristóteles usa con cautela, por ejemplo, en II 5, 417b7-9, cuando señala que no puede considerarse correcto decir que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco el que edifica sufre alteración al edificar. El mismo Aristóteles, un poco más abajo (418a1-3), acepta el término de «ser alterado» (*alloioûsthai*) como mal menor, por la falta de palabras, para explicar la sensibilidad. Por otro lado, no debemos olvidar que la definición de la sensación como una forma de alteración era aceptada por los estoicos (cf. *SVF* II 50; 56). <<

[127] Cf. Arist., *Del Alma* II 5, 417a21-b28. <<

[128] Cf. ARIST., *De la sensac. y lo sens*. 1, 436b18-437a1. <<

[129] Cf. ARIST., *Del Alma* II 12, 424a16-28; véase *infra* 60,1-9. <<

[130] Cf. *infra* 94,7-100,17: aquí explicará con detalle Alejandro la cuestión del corazón como centro de la parte hegemónica del alma y su vinculación con las distintas facultades vitales. Por lo demás, Aristóteles ya afirmaba que el corazón es el órgano sensorial primero (véase *Del sueño*… 3, 458a28-29). <<

[131] Cf. ARIST., *Repr. de los anim*. II 6, 743b28-29 y 744a29; *De la juventud*… 4, 469b10; *Part. de los anim*. II 7, 652b20-27 y 653a29-30; III 4, 667a17; 7, 670a23; IV 13, 696b17. <<

[132] Sobre que el animal consiste principalmente en lo cálido y lo húmedo véase ARIST., *De la longevidad…* 5, 466a18-19: aquí además se establece que la vejez y la muerte consisten en la sequedad y el frío. Por otro lado, también Aristóteles sostenía que el corazón es el origen de la sangre (*Part. de los anim*. III 4, 666a7-8) y del *pneûma (Del sueño…* 2, 456a3-10; *Mov. de los anim*. 10, 703a14-16). También está en el Estagirita la concepción de la sangre como alimento: *De la respiración* 8, 474b4-6; *Del sueño…* 3, 456a34-35; *Part. de los anim*. II 3, 650a32-b13. <<

[133] Cf. ARIST., *Del Alma* II 2, 413b4-7; 3, 415a3-5. <<

[134] Cf. ARIST., *Del Alma* II 9, 421a19; III 12, 434b18. <<

[135] Cf. ARIST., *Del Alma* II 2, 414a3; *Part. de los anim*. II 8, 653b24. <<

[136] Cf. ARIST., *Del Alma* III 13, 435b4-7. <<

[137] Cf. ARIST., *Del Alma* II 6, 418a7-25. <<

[138] Cf. Arist., *Del Alma* II 6, 418a17-18. Alejandro, más adelante (65,14), incluirá entre los sensibles comunes el de la distancia. <<



[139] Sobre los niveles de certidumbre con respecto a los distintos tipos de sensible cf. ARIST., *Del Alma* III 3, 428b18-30; *Metaf*. IV 5, 1010b2-26. <<

[140] Alejandro, en el estudio del sentido de la vista sigue con fidelidad a Aristóteles en el capítulo 7 del libro segundo *Del Alma*, y en el capítulo 3 del opúsculo *De la sensac. y lo sens*. Por otro lado, esta cuestión está muy presente entre los tratados que se integran en la *Mantissa*; véase 127,28 y ss. <<

[141] Cf. ARIST., *Del Alma* II 7, 418a31-b2. <<

[142] Cf. ARIST., *Del Alma* II 7, 418b9-10: aquí dice, en efecto, que la luz es el acto de lo transparente. <<

[143] Cf. ARIST., *Del Alma* II 7, 418b14-15; 10, 422a14-15; *De la sensac. y lo sens*. 3, 440a15-17. <<

[144] Es decir, del color y de la luz (cf. M. BERGERON y R. DUFOUR, *com. ad loc*. pág. 280). Por lo demás, esta analogía del movimiento remite también a Aristóteles, que dice que la luz es aquello que es capaz de «mover» lo transparente (*Del Alma* II 7, 419a10) y que el color es aquello que puede «mover» lo transparente en acto (*ibid*., II 7, 418a31-b2 y 419a9-15). <<

[145] Cf. ARIST., *Del Alma* II 7, 418b20: aquí el modo como se encuentra la luz en lo transparente se explica como una «presencia» (*parousía*): cf. F. M. SCHROEDER, «The Analogy of the Actice Intellect to Light in the *De anima* of Alexander of Aphrodisias», *Hermes* 109, 2 (1981), págs. 215-225. <<

[146] Cf. *supra* 42,9-11. <<

[147] Cf. ARIST., *Del Alma* II 7, 418b14-15. Alejandro dedica una sección entera en la *Mant*. (138,3-139,28) a la tesis de que la luz no es un cuerpo. <<

[148] Cf. Arist., *Del Alma* II 7, 419a9-11. <<

[149] Esta obra, citada también en el comentario de Alejandro a los *Meteorológicos* (ed. M. HAYDUCK en *Comm. in Arist. Graeca* III.2, 141,11-12), se ha perdido. Para el debate sobre si su autoría debe atribuírsele al mismo Alejandro o a otro autor véase M. BERGERON y R. DUFOUR, *com. ad loc.*, pág. 282. <<

[150] Cf. Arist., *Del Alma* III 1, 425a4; *De la sensac. y lo sens*. 2, 438b19-20. <<

[151] Cf. ARIST., *Del Alma* II 7, 418b9-10. <<

[152] Aquí el término «materia» no ha de entenderse en un sentido literal, sino más bien analógico, pues antes el mismo Alejandro ha dejado claro que el color no se encuentra en lo transparente como en una materia (*supra* 42,19 y ss.). Por lo tanto, materia aquí debe entenderse como la capacidad de recibir el color. Éste es, por cierto, el mismo uso de la palabra que veremos más adelante cuando se hable del intelecto material (*infra* 81,24-25). <<

[153] Cf. ALEJ., *Mant*. 148,10-150,18. <<

[154] Cf. ARIST., *De la sensac. y lo sens*. 3, 439a27-33 y b11-12. En *Del Alma* II 7, 418a29-31 se dice que el color es aquello que recubre las cosas que por sí mismas son visibles. <<



[155] ARIST., *De la sens. y lo sen*. 3, 439b11-12: «De forma que el color sería el límite de lo transparente en un cuerpo definido». <<



[156] Cf. ARIST., *De la sens. y lo sen* 3, 439a31-33: aquí se dice que, si bien el color se encuentra en el límite del cuerpo, no es propiamente el límite del cuerpo. <<

[157] Cf. Arist., *Del Alma* II 8, 419b8-12. <<

[158] Aristóteles habla de un «transporte» *(phorá): Del Alma* II 8, 419b13. <<

[159] Cf. ARIST., *Del Alma* II 8, 419b18. <<

[160] *Ibid*., 419b13-14. <<

[161] *Ibid*., 419b14-15. <<

[162] *Ibid*., 420a23-24. <<

[163] *Ibid*., 419b16-18. <<



[164] Aristóteles habla de la velocidad del movimiento del objeto que golpea al aire: *Del Alma* II 8, 419b23. <<

[165] Alejandro va a ofrecer dos explicaciones alternativas del fenómeno del eco. La primera de ellas (47,25-48,7) es esencialmente la misma que ofrece Aristóteles en *Del Alma* II 8, 419b25-27; *Problemas* XI 8, 899b25-35; 51, 904b26-33: según esta explicación el eco se produce por el rebote que experimenta el aire que se mueve hacia la cavidad; la causa de este rebote es el aire que está previamente contenido en dicha cavidad. Posteriormente, Alejandro se muestra insatisfecho con esta explicación (48,10-12) y articula una distinta (48,12-21) en la cual no hay rebote del aire que se dirige a la zona cóncava, sino que es más bien la totalidad del aire la que sucesivamente va transmitiendo una configuración determinada del sonido primero en la dirección del cuerpo cóncavo y después al revés tras haberse encontrado con éste. <<

[166] Cf. ARIST., *Del Alma* II 8, 419b28-30; III 12, 435a5-10. <<

[167] *Ibid*., II 8, 420a5. <<

[168] *Ibid*., 419b33-34: aquí también Aristóteles parece atribuir a otros la opinión de la importancia del vacío en la audición. Esto puede ser un indicio (como sostienen P. ACCATTINO y P. DONINI, *com. ad loc*., pág. 200) de que Alejandro estaba haciendo aquí abundante uso de su propio comentario al *De anima* de Aristóteles. Por otro lado, ya el presocrático ALCMEÓN defendía la idea de que la audición implica el vacío: cf. AECIO IV 16, 2 = *Doxographi graeci*, ed. H. DIELS, pág. 406,21-22. <<

[169] Cf. ARIST., *Del Alma* II 8, 420b5-421a6. <<

[170] Cf. ARIST., *Del Alma* II 8, 420b18-20; *De la resp*. 17, 476a18-19. <<

[171] Aristóteles habla más específicamente de la refrigeración de la zona del corazón: *Del Alma* II 8, 420b25-26. <<

[172] Cf. Arist., *Política* I 2, 1253a11-18. <<

[173] ARIST., *Del Alma* II 8, 420a12. <<

[174] Es decir, el corazón; véase *infra* 96,25-97,7. <<

[175] La distancia no está en Aristóteles entre los sensibles comunes, por lo que este excurso no tiene como referente principal al Estagirita, sino a Galeno, como sostienen P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc*., pág. 202) y M. BERGERON y R. DUFOUR (*com. ad loc*., pág. 295), quien en la obra *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VII 5 (ed. P. DE LACY, págs. 470-472) dice que la doctrina aristotélica de la sensibilidad no puede explicar cómo se produce la percepción de la distancia. <<

[176] Coincidimos con P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc.*, pág. 203) y M. BERGERON y R. DUFOUR (*com. ad loc.*, pág. 295) en la consideración de que esta línea pertenece aún a la parte donde se trata el tema de la distancia y no a la siguiente, que trata específicamente del olfato, como sostenía I. BRUNS. <<

[177] Cf. ARIST., *Del Alma* II 9, 421a9-12. <<

[178] Cf. ARIST., *Del Alma* II 9, 421a16-b3; *De la sensac. y lo sens*. 5, 443b8-20. <<

[179] Cf. Arist., *De la sensac. y lo sens*. 4, 441b17-21. <<

[180] *Ibid*., 5, 443a7 y 443b4-5. <<

[181] Cf. ARIST., *Del Alma* II 9, 421a29-30; *De la sensac. y lo sens*. 5, 443b9-11. <<

[182] Cf. Arist., *Del Alma* II 9, 421a18-22. <<

[183] Cf. ARIST., *Del Alma* III 12, 434b18 y 21-22; *De la sensac. y lo sens*. 4, 441a3; *Part. de los anim*. II 17, 660a21-22. <<

[184] Cf. ARIST., *Del Alma* II 9, 421b3-8. <<

[185] Cf. ARIST., *Del Alma* II 9, 421b9; *De la sensac. y lo sens*. 5, 443a2-6. <<

[186] Cf. ARIST., *Del Alma* II 9, 422a6. <<

[187] No está claro a qué explicación remite aquí Alejandro. I. BRUNS, seguido por M. BERGERON y R. DUFOUR (*com. ad loc.*, págs. 298-299), sostenía que, al no encontrarse esta explicación en este tratado *Acerca del alma*, no es descartable que Alejandro se estuviera refiriendo a un futuro desarrollo de la obra que finalmente no llevó a cabo. <<

[188] Parece claro que, aunque Alejandro mencione aquí el tratado *De los sensibles y de las sensaciones,* en realidad se está refiriendo a la obra aristotélica conocida con el título *Acerca de la sensación y de lo sensible*, que él cita con ciertas alternancias en el título (así, en 58,21, por ejemplo, aparece el primer término en singular). <<

[189] Cf. Arist., *Del Alma* II 10, 422a8-b16. <<

[190] Cf. ARIST., *De la sensac. y lo sens*. 4, 441b17-21. <<

[191] Cf. ARIST., *Del Alma* II 10, 422a34-b5. <<

[192] Cf. *supra* 52,8. <<



[193] La analogía entre los sabores y los colores está también en Aristóteles: *De la sensac. y lo sens*. 4, 442a12-13. <<

[194] Cf. ARIST., *Del Alma* II 11, 422b17-424a15. <<

[195] Esta dificultad ya se la planteó Aristóteles: *ibid*., 422b23-34. <<

[196] *Ibid*., II 7, 418a27. <<

[197] Alejandro afronta aquí la segunda aporía planteada por Aristóteles sobre el sentido del tacto (*Del Alma* II 11, 422b34-423a6). Aquél es consciente de que Aristóteles se ha pronunciado de diferentes formas sobre esta cuestión. Aquí, tras formular la citada aporía, sostiene que la carne hace las funciones de un medio (*metaxý*) y que el órgano del tacto está en el interior del cuerpo (423b22-26); sin embargo, en otro sitio señala que la carne es el órgano del tacto (*Part. de los anim*. II 1, 647a19-21; 5, 651b3-5) y que ella hace las funciones al mismo tiempo de órgano sensorial y de medio (*ibid*., 8, 653b23-27). Ésta es la posición que le resulta más coherente a Alejandro, para el que la facultad sensitiva tiene como sede el corazón y se sirve de los órganos exteriores, entre los que se encuentra la carne, junto a los ojos, los oídos, la nariz y la lengua. <<



[198] Cf. ARIST., *Del Alma* II 11, 423b22-26: aquí sostiene que el órgano del tacto es interno y que la carne cumple la función de medio. <<

[199] No hay en esta obra de Aristóteles una referencia específica a esta idea que expone aquí Alejandro; no obstante, sí está presente de una manera genérica la idea de que el aire y el agua hacen de medio a través del cual se produce la sensación del oído, la vista y el olfato. <<

[200] ARIST., *De la gen. y la corr*. II 3, 330a30-b7. <<

[201] Cf. *supra* 54,24-25. Por lo demás, se trata de una afirmación ampliamente documentada en Aristóteles en diferentes contextos; véase *Del Alma* I 5, 410a23-24; *De la gen. y la corr*. I 7, 323b4; *Probl*. VIII 18, 889a4. <<

[202] Cf. ARIST., *Del Alma* III 12, 434b22-26; 13, 435b4 y ss. <<

[203] Cf. ARIST., *Del Alma* II 12, 424a25-28. <<

[204] Cf. *supra* 60,6-8. <<

[205] La explicación del sentido común que ofrece aquí Alejandro se inspira claramente en los dos primeros capítulos del libro III *Del Alma* de Aristóteles y en el capítulo séptimo del tratado *De la sensac. y lo sens*. del mismo. <<

[206] Cf. ARIST., *Del Alma* III 2, 426b21-22. <<

[207] Cf. ARIST., *Del Alma* III 2, 426b22-29; *De la sensac. y lo sens*. 7, 448b17-449a20. Alejandro, precisamente en su comentario a esta última obra (ed. P. WENDLAND en *Comm. in Arist. Graeca* III.1, 136,1-146,26), analiza ampliamente esta cuestión del juicio simultáneo de sensibles distintos por parte del sentido común. <<

[208] Cf. ARIST., *Del Alma* III 2, 426b29-427a14; 7, 431a24-b1; *De la sensac. y lo sens*. 7, 447a12-448a19. <<

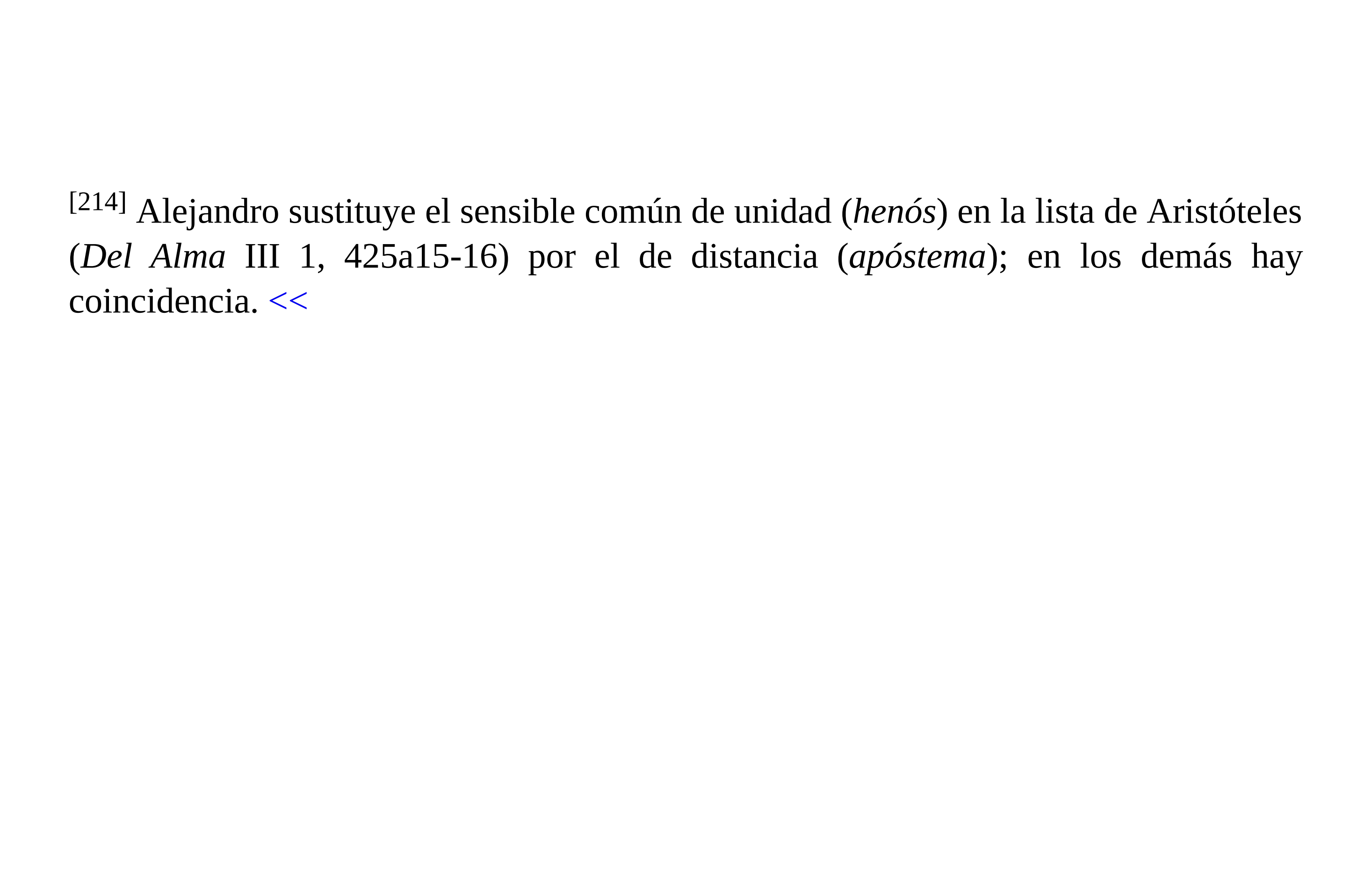
[209] Coincidimos con P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc*. págs. 229-330) en su lectura del *éti* con que se inicia esta frase no como introductor de un nuevo argumento, sino vinculado al infinitivo *s?zein*. <<

[210] Cf. ARIST., *De los ensueños* 2, 459b5-18. <<

[211] Este órgano es el corazón: cf. *infra* 96,10-97,11. <<

[212] Cf. Arist., *Del Alma* III 2, 425b12-426b8; *Del sueño*… 2, 455a12-26. <<

[213] ARIST., *Del Alma* III 1, 425a13-b11. <<



[214] Alejandro sustituye el sensible común de unidad (*henós*) en la lista de Aristóteles (*Del Alma* III 1, 425a15-16) por el de distancia (*apóstema*); en los demás hay coincidencia. <<

[215] Cf. ARIST., *Del Alma* III 1, 424b26-27. <<

[216] En la exposición que Alejandro dedica a la imaginación (66,9-73,1) sigue en esencia la doctrina del Estagirita en *Del Alma* III 3, 427b14-429a9, aunque introduce también algunos elementos propios del estoicismo. <<

[217] Cf. Arist., *Anal. post*. I 33, 88b30-89a10. <<

[218] La afirmación de que la ciencia es un silogismo apodíctico no está propiamente en Aristóteles, si bien en *Anal. post*. I 13, 32b18-19 dice que de cosas indeterminadas no puede haber ciencia ni razonamiento demostrativo, porque el término medio es inestable. <<

[219] Para la primera definición de *noûs* véase Arist., *Del Alma* III 6, 430b27-31; para la segunda véase *Anal. post*. II 19, 100b5-17; *Et. a Nicom*. VI 6, 1141a1-8. <<

[220] Ésta es la primera de las dos definiciones que Alejandro da de la facultad imaginativa (para la segunda cf. *infra* 70,2-3). En esta primera se combinan dos pasajes de Aristóteles: por un lado, en *Del Alma* III 3, 428a1-2 se vincula la imaginación con la producción de imágenes; y por otro lado, un poco más abajo (428b11) se vincula a un movimiento. <<

[221] El término *phantasía* es usado por Alejandro (como también por el propio Aristóteles) para designar dos cosas: por un lado, la facultad de la imaginación y, por otro lado, el objeto de esta facultad. En este último caso no es infrecuente que aparezca la palabra en plural. P. Accattino y P. Donini optan en su versión italiana por traducir la palabra en su primer uso por *immaginazione*, y en el segundo uso por *immagine* o *immagini*. A su vez, M. Bergeron y R. Dufour, en la versión francesa, optan por traducir el término por *représentation* o *reptrésentations* sin distinguir los dos usos. Nosotros, en aras de una mejor comprensión del texto, hemos preferido en nuestra traducción distinguirlos, si bien hay que reconocer que en algunos contextos es difícil. En todo caso, traducimos *phantasía* por *imaginación* cuando entendemos que Alejandro se está refiriendo a la facultad psíquica propiamente dicha, y por *representación* o *representaciones* cuando el término se refiere al objeto de la facultad (consideramos que la palabra *imagen* debe usarse sólo para traducir el término *phántasma*, que también está presente en la obra). <<

[222] Cf. Arist., *Del Alma* III 3, 428a16-18. <<

[223] *Ibid*. 428a18-22. <<



[224] Aristóteles considera que la verdad y la falsedad residen en la composición y la división: *De la interpretación* 1, 16a12-13; *Del Alma* III 6, 430b1-5. <<

[225] A partir de aquí el referente es Aristóteles (*Del Alma* III 3, 24-29). Por otro lado, el objeto de la crítica de Alejandro (lo mismo cabe decir de Aristóteles) es Platón y los platónicos; véase PLATÓN, *Timeo* 52a; *Sofista* 264a; *Teeteto* 152c. <<

[226] Este término (*enkatáleimma*) no aparece en las obras de Aristóteles (a excepción de una aparición en el fragmento 2, ed. V. Rose; trad. A. Vallejo, Madrid, Gredos, 2005, pág. 271). P. Accattino y P. Donini (*com. ad loc*., pág. 240) están de acuerdo en considerar que el término le viene a Alejandro de la tradición epicúrea: cf. Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 50. <<

[227] La definición de la imaginación como una impresión en el alma (*týposis en psychêi*) tiene una clara ascendencia estoica (véase CRISIPO en *SVF* II 56, pág. 22,34). <<

[228] Cf. ARIST., *De los ensueños* 1, 459a15-17. <<

[229] Cf. Arist., *De la memoria*… 1, 449b22-450a1; 2, 452b23-24. <<

[230] Para la traducción de este término *anazográphesis* como «rediseño» nos hemos guiado por las indicaciones de P. ACCATTINO y P. DONINI: *com. ad loc*. págs. 245-246 y 249. <<

[231] Arist., *Del Alma* III 3, 429a1-2; *De los ensueños* 1, 459a17-18. <<

[232] El tema de la verdad y la falsedad de las representaciones de la imaginación, así como el del vínculo entre la representación y la acción, tiene aquí un referente claro en Arist., *Del Alma* III 3, 428b18-429a8. <<

[233] Esta definición de la representación verdadera tiene resonancias de la «representación comprehensiva» (*phantasía kataleptik?*) de los estoicos; véase SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 248 (= *SVF* II 65). <<



[234] Toda esta terminología y las distinciones que se desarrollan aquí tienen una innegable inspiración estoica. <<



[235] Este mismo ejemplo lo tenemos en Séneca (*Cuestiones naturales* I 3, 10) y en Plotino (*Enéada* II 9, 18, 45). <<

[236] La secuencia coincide esencialmente con la que hallamos en el estoico Crisipo; véase PLUTARCO, *Acerca de las contradicciones de los estoicos* 1057a-c (trad. R. CABALLERO, Madrid, 2004, Gredos, págs. 338-339). <<

[237] Cf. ARIST., *Del Alma* III 3, 428b3-4. <<

[238] Frente a lo que pensaban los estoicos, que vinculaban directamente la ciencia con la aprehensión sensible basada en el asentimiento a representaciones comprehensivas (*SVF* I 68; III 112). <<



[239] Cf. ARIST., *Del Alma* III 3, 429a2-4: donde también el Estagirita trata de explicar el origen del término *phantasía* a partir del término *phôs* (luz). <<

[240] Se inicia aquí un estudio detallado de esta facultad que se prolongará hasta el punto 80. La primera referencia de cuanto se va a decir aquí está en ARIST., *Del Alma* III 9-11, y en sus textos biológicos, especialmente en *Movimiento de los animales* 6-8 y 10. <<

[241] Esta aseveración tiene un fuerte componente estoico: *SVF* III 177. <<

[242] Esta tripartición del deseo (*órexis*) en apetito (*epithymía*), animosidad (*thymós*) y voluntad (*boúlesis*) aparece en varias obras de Aristóteles: *Del Alma* II 3, 414b2; *Mov. de los anim*. 6, 700b22; *Ética a Eudemo* II 7, 1223a26-27. <<

[243] Cf. ARIST., *Retórica* I 10, 1369a2-4; *Tópicos* VI 8, 146b37-147a1. <<

[244] Cf. Arist., *Del Alma* III 9, 432b5. Aquí dice que la voluntad nace de la parte racional del alma, pero Alejandro señala de inmediato que la voluntad es calificada de racional no porque sea una actividad propia del alma racional, sino porque viene a vincularse a las actividades del alma racional. Parece que Alejandro identifica la voluntad (*boúlesis*) con lo que Aristóteles considera que es la elección racional (*proaíresis*), es decir, aquello que se origina simultáneamente del pensamiento y del deseo (*Mov. de los anim*. 6, 700b23), o es un deseo acompañado de deliberación (*Et. a Nicom*. III 5, 1113a11). <<

[245] Cf. ARIST., *Del Alma* III 13, 435a24-b1. <<

[246] Cf. *supra* 75,13-15. <<

[247] Cf. *supra* 73,24-26. <<

[248] Este desarrollo no se encuentra en ninguno de los escritos que han llegado hasta nosotros de Alejandro, ya sea en una versión completa, ya sea en forma fragmentaria. P. ACCATTINO y P. DONINI (*com. ad loc*., pág. 261) sostienen que aquí Alejandro está remitiendo presumiblemente a su comentario al *Del Alma*. No obstante, en los fragmentos que tenemos de este comentario no está esta información. <<

[249] Cf. *supra* 74,2-8. <<

[250] El texto parece estar incompleto. De hecho, el aristotélico bizantino del siglo XI, MIGUEL DE ÉFESO, en su comentario al tratado *Movimiento de los animales* (ed. M. HAYDUCK en *Comm. in Arist. Graeca* XXII.2, 115,5-6) cita este mismo texto incluyendo al final dos líneas que no aparecen en la versión que ha llegado hasta nosotros del original. El texto, tal y como es recogido por Miguel de Éfeso, es el siguiente (las cursivas indican las frases ausentes en el tratado *Acerca del alma*): «Y como en la faculta discernidora hay una parte hegemónica y otra subordinada, así también en la facultad práctica hay una parte hegemónica que llamamos impulsiva y desiderativa, y una parte que reside en los tendones; *aquella que reside en los tendones está, por así decirlo, subordinada, a la cual nosotros llamamos neurospastikón*». El término *neurospastikón* se refiere al hecho de tirar de los nervios como se tira de los hilos de una marioneta: a esto hay una referencia en Aristóteles (cf. *Mov. de los anim*. 7, 701b2-13). <<

[251] Cf. ARIST., *Mov. de los anim*. 7, 701b13-16. <<

[252] Cf. ARIST., *Mov. de los anim*. 10, 703a9-19. <<

[253] Cf. *supra* 29,10. <<

[254] No hay en Aristóteles una facultad impulsiva común. <<

[255] Cf. *supra* 74,1-2. <<

[256] Sin embargo, Aristóteles señala que la facultad desiderativa mueve siendo a su vez movida: *Del Alma* III 10, 433b13-19; *Mov. de los anim*. 6, 701a1; 10, 703a5. Por otro lado, Alejandro no ha formulado previamente la inmovilidad del alma impulsiva y desiderativa específicamente, sino que lo ha hecho de una forma genérica en la pág. 21,24. <<

[257] Cf. *supra* 15,17. <<

[258] Cf. ARIST., *Del Alma* III 10, 433a20-23. <<

[259] Cf. ARIST., *Del Alma* III 7, 431a9-16; *Et. a Nicom*. VI 2, 1139a21-22. <<

[260] Cf. ARIST., *Et. a Nicom*. III 5, 1113a11; VI 2, 1139a23. <<

[261] Cf. Arist., *Mov. de los anim*. 7, 701a7-19. <<

[262] Cf. *supra* 39,10-18. <<

[263] Cf. ARIST., *Et. a Nicom*. VI 2, 1139a3-15. Por otro lado, la distinción entre un intelecto práctico y uno teórico está también muy presente en diversos pasajes del tratado *Del Alma* del Estagirita; véase I 3, 407a23-25; III 9, 432b27; 10, 433a13-17. <<

[264] Aristóteles no usa nunca la expresión «intelecto opinativo» (*doxastikòs noûs*), aunque sí habla de una parte opinativa del alma (*tò doxastikón*), que equivaldría al intelecto práctico (véase ARIST., *Et. a Nicom*. VI 5, 1140b25-28; 13, 1144b14-17). <<

[265] Aquí Alejandro introduce un primer esbozo (cf. *infra* 84,14-86,6) de su teoría del desarrollo del intelecto humano dividido en tres estadios: intelecto en potencia o intelecto material (*hylikòs noûs*), el intelecto en hábito (*en héxei noûs*) y el intelecto en acto (*kat'enérgeian noûs*). Aristóteles no usó nunca de una manera explícita esta terminología, la cual, sin embargo, no fue acuñada originariamente por Alejandro, sino que provenía de la tradición de los comentaristas del maestro. <<

[266] Este mismo ejemplo de la facultad de caminar lo usa también Alejandro en otras obras: *Del Destino* (ed. I. BRUNS en *Suppl. ar*. II 2, pág. 198,8-10); *Del Intelecto (Mant*. 110,31-33). <<

[267] Cf. Arist., *Del Alma* III 6, 430a27-b6. <<

[268] Este intelecto no aparece en Aristóteles. No obstante, como M. BERGERON y R. DUFOUR hacen notar (*com. ad loc*. pág. 337), Temistio en su *Paráfrasis* del aristotélico *Del Alma* (ed. R. HEINZE en *Comm. in Arist. Graeca* V.3, 105,13-106,14) señala que esta noción proviene en realidad del libro primero de esta obra (4, 408b28-29), donde se habla de la impasibilidad del intelecto y concretamente se dice que ni el recuerdo ni el amor son afecciones suyas: *allà toû koinoû* («sino del conjunto»). Temistio señala que este adjetivo sustantivado tiene el sentido de *intelecto común*, el cual para Aristóteles sería pasivo, perecedero e inseparable del cuerpo. <<

[269] Cf. *supra* 81,13. Los dos aspectos son el teórico y el práctico. <<

[270] Al parecer de I. Bruns y de P. Accattino y P. Donini (*com. ad loc.*, pág. 274) consideran que hay una laguna aquí. El primero aporta la traducción árabe, que dice así: «… gracias a una enseñanza cotidiana que se adquiere por la ejercitación. El intelecto práctico se origina de la ejercitación en torno a los objetos prácticos, mientras que el intelecto teorético se origina de la ejercitación que realiza en torno a los objetos teóricos». <<

[271] Alejandro no hace aquí sino reflejar la gnoseología de Aristóteles, que sostiene que el universal se forma por la acumulación de sensaciones en la memoria, lo que genera la experiencia y el arte: *Anal. post*. II 19, 99b34-100a9; *Metaf*. I 1, 980a21-981a7. <<

[272] Cf. ARIST., *Del Alma* II 12, 424a17-21. <<

[273] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4, 429b10-22. <<

[274] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4, 429a24-27; 429b4-5. <<

[275] Cf. *supra* 44,2-4 y 59,12-17. <<

[276] Sobre la naturaleza del intelecto material Alejandro desarrolla un tratamiento más preciso en el escrito *Del Intelecto (Mant*. 106,19-107,20). Aunque Aristóteles no usa el termino *hylikòs noûs* en ninguno de los textos que han llegado hasta nosotros, es cierto que en *Del Alma* III 5, 430a10-15 compara con la materia el intelecto que puede recibir las formas. Alejandro abunda en esta comparación subrayando el paralelismo que hay entre el intelecto material o potencial y la materia prima, la cual puede, efectivamente, recibir las formas al no ser ella nada en acto. <<

[277] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4, 429a18-24: aquí se dice que el intelecto puede recibir todas las formas sólo si él carece de una que le sea propia, pues ésta le impediría recibir las otras; véase ALEJ., *Del Intelecto (Mant*. 106,23-107,23). <<

[278] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4, 429b10-22. <<

[279] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4, 429a22-24 y 429b29-31. <<

[280] La comparación entre el intelecto y una tablilla está, en efecto, en Aristóteles (*Del Alma* III 4 429b29-430a1). Sin embargo, Alejandro introduce una modificación significativa. Aristóteles, complementando su descripción del intelecto como la capacidad de recibir las formas, lo compara con una tablilla en la que aún no se ha escrito nada, pero puede recibir la escritura. Alejandro afina más la comparación y dice que el intelecto no es la propia tablilla, pues de serlo ya tendría alguna forma determinada, lo que le impediría recibir las demás, sino la no escritura de ésta; véase P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise*…, págs. 115-118; *Der Aristotelismus*…, vol. III, pág. 376. <<

[281] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4, 429a27-29. <<

[282] La necesidad de postular la existencia de un intelecto en hábito (*en héxei noûs*), intermedio entre el intelecto material y el intelecto en acto, procede del hecho de que, como ya ha puesto en evidencia Alejandro (cf. *supra* 82,1-15 y 83,1-8; *Mant*. 107,21-29), la aptitud para adquirir la ciencia, contrariamente a lo que ocurre con la actividad de andar, que se desarrolla con el tiempo en todos los individuos no mermados, requiere de un hábito, es decir, de una disposición que no se da naturalmente, sino que se logra mediante el esfuerzo y el estudio. Por lo demás, ya Aristóteles decía que el conocimiento es un hábito que se da en el sabio (*Del Alma* II 5, 417b16). <<

[283] Sobre el tema de la materia como principio individualizante véase ARIST., *Del Cielo* I 9, 278a2-b3; *Metaf*. VII 8, 1034a5-8; XII 8, 1074a33-35; XIV 2, 1089b24-1090a2. <<

[284] Es claro que aquí se explica el desenvolvimiento del intelecto en hábito en unos términos que excluyen toda intervención externa a los propios instrumentos intelectuales humanos. Por tal motivo muchos han subrayado este pasaje para indicar que en el desarrollo intelectual humano tal y como es explicado por Alejandro no hay lugar para un intelecto agente ajeno a la hacienda propia del alma individual; véase P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise*… págs. 71, 73 y 87; *Der Aristotelismus*…, vol. III, pág. 389; P. ACCATTINO y P. DONINI, *com. ad loc*., págs. 287-288. <<

[285] Cf. ARIST., *Del Alma* III 4, 429a29-b4. <<

[286] Cf. Arist., *Del Alma* III 4, 429b9-10: aquí el Estagirita afirma que cuando el intelecto deviene cada uno de los objetos que él piensa entonces puede decirse que se piensa a sí mismo. Por otro lado, la identificación del intelecto en acto con el inteligible en acto está también en Aristóteles: *Del Alma* III 7, 431b16-17. Otras afirmaciones de él abundan en la identificación del intelecto, la ciencia, el inteligible y el objeto conocido: *Del Alma* III 4, 430a2-5; 5, 430a19-20; *Metaf*. XII 7, 1072b19-23; 9, 1075a1-4. Cf. Alej., *Mant*. 108,7-13. <<

[287] Alejandro postula la existencia de inteligibles *per se* que no son producto de la actividad intelectiva humana, sino independientes de ésta. Estos inteligibles están separados de la materia y son por su propia naturaleza eternos; sin embargo, resultan accesibles al entendimiento humano, el cual, durante el tiempo que es capaz de pensarlos, deviene transitoriamente de la naturaleza de ellos (88,8-10). Sobre la cuestión del número de estos inteligibles —Alejandro, en efecto, unas veces se refiere a ellos en plural (87,26-88,14), y otras veces habla de una sola forma inteligible (88,2 y 88,25)— ha habido diferentes opiniones en la crítica moderna. Algunos sostienen que Alejandro admitió una pluralidad de formas inteligibles separadas de la materia (véase PH. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haya, 1963, págs. 16-17); otros dicen que sólo admitió una porque si hubiese admitido una pluralidad habría adoptado una posición platónica y no aristotélica (véase P. MORAUX, «Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius», *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, G. E. R. LLOYD y G. E. L. OWEN (eds.), Cambridge, 1978, págs. 299-300). <<

[288] Arist., *Del Alma* III 5, 430a10-17: «Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias» (T. Calvo, trad. cit., pág. 234). Ha sido objeto de análisis y discusión el que, mientras que Aristóteles habla de una distinción entre un intelecto que puede ser todas las cosas y otro que puede hacerlas, y aplica esta distinción al alma (*en têi psychêi*), Alejandro habla sólo del intelecto (*epì toû noû*), lo que podría hacer pensar que Alejandro quiere desplazar el intelecto agente del alma y preparar el camino para su posterior identificación con el motor inmóvil. Sobre esta cuestión y los diferentes puntos de vista en torno a este texto véase el comentario que le dedican M. Bergeron y R. Dufour en su edición (págs. 346-347). <<

[289] Sobre el tipo de causalidad que el intelecto agente ejerce sobre el intelecto material véase R. W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», págs. 1176-1243. <<

[290] Cf. ARIST., *Metaf*. II 1, 993b24-26. <<

[291] Cf. ARIST., *Del Alma* III 5, 430a15-17. Sobre la comparación del intelecto activo con la luz en Alejandro véase F. M. SCHROEDER, «The Analogy of the Active Intellect to Light in the *De anima* of Alexander of Aphrodisias», *Hermes* 109 (1981), págs. 215-225. <<

[292] Consideramos acertadas las razones de M. BERGERON y R. DUFOUR (*com. ad loc.*, págs. 349-350) para traducir aquí *synteleía* por «asociación» y no por «contribución», como hacen por ejemplo P. ACCATTINO y P. DONINI (pág. 87). Ciertamente, aunque este mismo término aparece en otros momentos de esta obra con ese segundo significado, aquí no parece que sea aplicable porque ello supondría que Alejandro estaría afirmando dos cosas difícilmente compatibles entre sí: una, que las cosas buenas lo son gracias a aquello que es máximamente bueno; la otra, que las cosas buenas contribuyen al bien de lo sumamente bueno. <<



[293] Alejandro identifica el intelecto agente con el inteligible supremo, que no puede ser otro que la causa primera de *Metaf*. XII 7, 1072a26-b1. <<

[294] Cf. *supra* 88,26-89,1. <<

[295] Cf. ARIST., *Del Alma* III 5, 430a17-18. Como M. BERGERON y R. DUFOUR hacen notar (*com. ad loc*., pág. 353), la separación es el elemento central del argumento de Alejandro: precisamente porque el intelecto agente está separado de la materia posee las otras características de impasibilidad y ausencia de mezcla. <<

[296] Cf. ARIST., *Del Alma* III 5, 430a23: aquí se dice que el intelecto es inmortal (*athánaton*) y eterno (*aídion*). <<

[297] Cf. ARIST., *Metaf.* XII 7, 1072a24-1073a11. <<

[298] Cf. ARIST., *Del Alma* III 5, 430a18-19. <<

[299] Cf. *supra* 88,14-15. <<

[300] Cf. Arist., *Del Alma* I 1, 403b14-15; III 4, 429b18-20; *Metaf*. XIV 3, 1090a28-b5. <<

[301] Aquí se desarrolla el tema del *noûs thýrathen* al que Aristóteles se refiere en una sola ocasión en *Repr. de los anim*. II 3, 736b28-29, donde tras una discusión sobre el origen del alma y sobre el desarrollo de sus diferentes facultades concluye diciendo: «Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera, y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal» (trad. E. SÁNCHEZ, Madrid, Gredos, 1994, pág. 141). Alejandro pone de manifiesto que la identidad de este intelecto coincide con la del inteligible *per se* cuya existencia es independiente del pensamiento humano. Por otro lado, aquí no indica Alejandro que el *noûs thýrathen* ejerza algún tipo de causalidad en el nacimiento y desarrollo del hábito intelectivo humano, frente a lo que sostiene en el escrito *Del Intelecto (Mant*. 108,19-23; 110,20-24 y 111,29). En todo caso, su presencia como objeto del intelecto en acto y su transitoria identificación representan la única forma de inmortalidad que Alejandro está dispuesto a otorgarle al ser humano: se trata, en efecto, de una inmortalidad bastante paradójica, pues sólo es momentánea y no se da después de la muerte, sino en vida; véase P. ACCATTINO y P. DONINI, *com. ad loc*., pág. 295; R. W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», pág. 1209. <<

[302] Ph. Merlan ha visto aquí una cierta dimensión mística del pensamiento de Alejandro, dimensión que estaría en consonancia con la concepción que los pensadores de los dos primeros siglos de nuestra era tenían de Aristóteles (véase *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*…, págs. 30-35). <<

[303] Cf. *supra* 38,20. <<

[304] Cf. ARIST., *Del Alma* III 8, 431b20-432a1. <<

[305] Cf. Arist., *Del Alma* III 4, 429a27-29. <<

[306] Cf. *supra* 29,1-10. <<

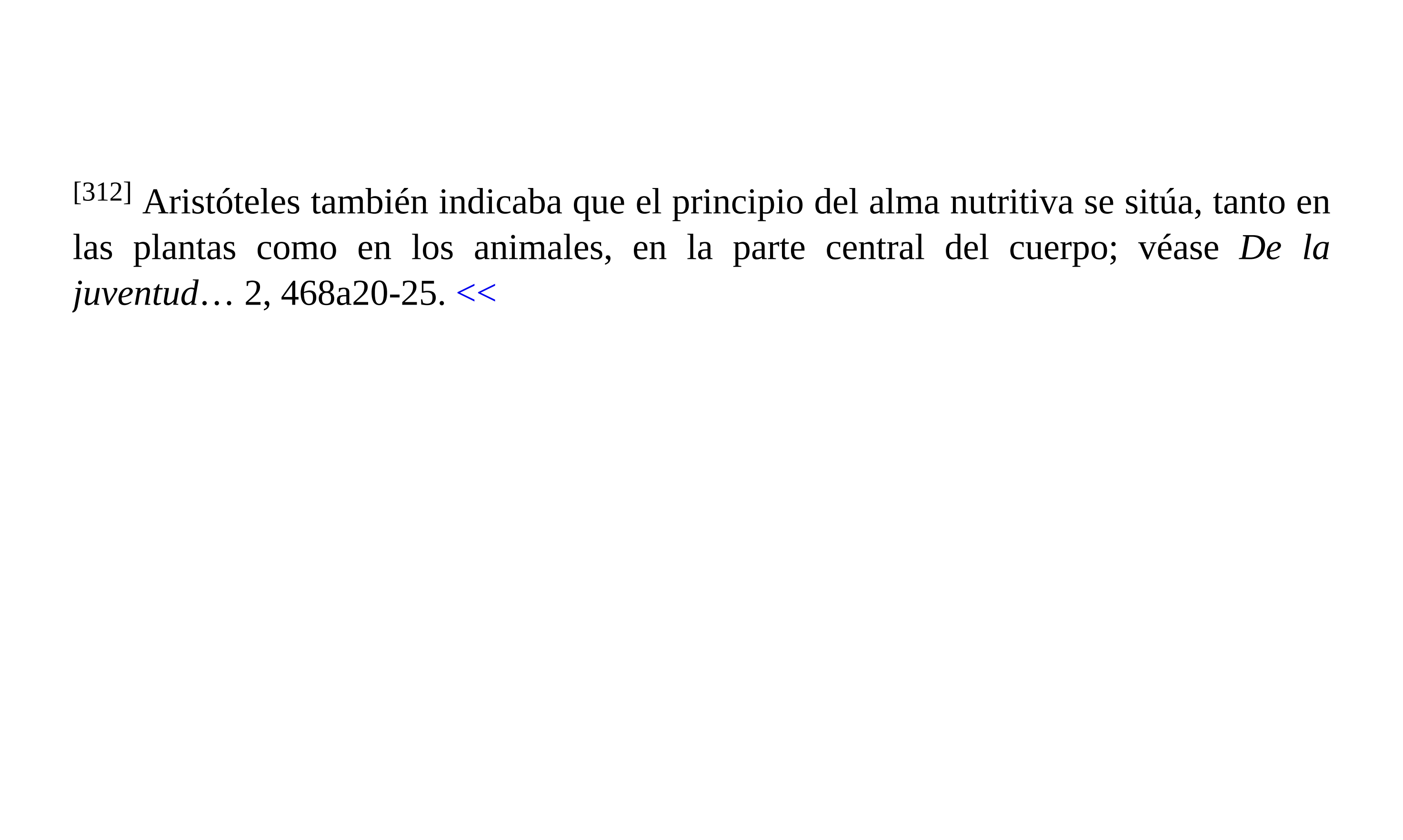
[307] Cf. ARIST., *Del Alma* III 12, 434a27. <<

[308] Cf. ARIST., *Del Alma* III 12, 434a32-b2; 434b18-24. <<

[309] Cf. ARIST., *Del Alma* III 13, 435a11-24. <<

[310] Se desarrolla aquí una problemática que no está presente en el tratado *Del Alma* de Aristóteles, el cual, por otro lado, no asocia la parte intelectiva del alma a ningún órgano en concreto. Se ha señalado que en este punto en concreto el pensamiento de Alejandro está influido por las doctrinas estoicas que hablan, en efecto, de la parte hegemónica del alma (de hecho, el término *tò hegemonikòn tês psychês* pertenece al vocabulario específico estoico; véase CRISIPO en *SVF* II, 902, 908, 911) y que sitúan en el corazón el asiento de las facultades anímicas y en concreto de la facultad racional. Otros han hablado de un posible influjo de Galeno, pero de lo que no cabe duda es de que Aristóteles en sus tratados biológicos señala que el corazón es la sede del principio vital, de la facultad nutritiva, de la sensitiva y de la motriz (véase *Part. de los anim*. II 1, 647a24-31; 10, 656a27-29; III 3, 665a10-15; *Del sueño*… 2, 456a4-6). Por otro lado, tampoco hay duda de que la mayor parte de las consideraciones fisiológicas que hace aquí Alejandro tienen un referente claro en Aristóteles. Quizá pueda entenderse entonces que Alejandro no hace otra cosa que profundizar y sistematizar lo que ya está presente en el fundador. <<

[311] Cf. Arist., *De la juventud*… 1, 467b32-468a1; 2, 468a20-25; *De la resp*. 8, 474a28-b13. <<



[312] Aristóteles también indicaba que el principio del alma nutritiva se sitúa, tanto en las plantas como en los animales, en la parte central del cuerpo; véase *De la juventud*… 2, 468a20-25. <<

[313] Cf. Arist., *De la juventud…* 3, 468b28-30; *Repr. de los anim*. II 4, 740a17-18; 5, 741a15-17; *Part. de los anim*. III 4, 666a10-11. <<

[314] La frase es poco clara. M. BERGERON y R. DUFOUR traducen el término *dyschéreia* por «difíciles de desplazarse» (pág. 221). <<

[315] Cf. ARIST., *Part. de los anim*. III 4, 665b21-27. <<

[316] Cf. *supra* 35,2-3. <<

[317] Cf. ARIST., *Part. de los anim*. II 10, 656a27-33: aquí se dice que el olfato, el oído y la vista están vinculados al cerebro, mientras que el principio de la sensibilidad se encuentra en el corazón. <<

[318] Cf. Arist., *Part. de los anim*. III 3, 665a10-15; 4, 666a11-13; *Del sueño*… 2, 455b34-456a2; *Mov. de los anim*. 9, 702b20-25. <<

[319] Cf. ARIST., *Mov. de los anim*. 9, 702b12-20. <<

[320] Cf. ARIST., *Part. de los anim*. II 1, 646b10-647a24. <<

[321] Cf. ARIST., *Historia de los animales* I 17, 496a13; III 5, 515a28-30; *Part. de los anim*. III 4, 666b13-14. <<

[322] Cf. ARIST., *Part. de los anim*. III 4, 667a30-b10. <<

[323] Cf. ARIST., *Hist. de los anim*. I 1, 488b15; *Repr. de los anim*. III 2, 753a7-17; *Metaf*. I 1, 981a27-b25; *Et. a Nicom*. VI 7, 1141a26-28. <<

[324] Que las partes del alma no pueden estar separadas unas de otras es ciertamente un principio básico de la psicología de Aristóteles: *Del Alma* I 5, 411b5-27; III 9, 432a22-b7. <<

[325] Aunque Alejandro puede tener en mente a Platón, quien efectivamente opinaba que la parte directriz del alma se encuentra en la cabeza (véase *Timeo* 44d y 70d-e), el debate sobre la localización del alma se remonta a las diferentes escuelas médicas, como señalan M. BERGERON y R. DUFOUR (*com. ad loc.*, pág. 373); así, por ejemplo, la escuela hipocrática situaba el alma en el cerebro, mientras que la escuela siciliana la situaba en el corazón. <<

[1] Precisamente el propio Alejandro dice en el minitratado dedicado a esta cuestión en la *Mantissa* (grupo de escritos breves que los manuscritos han transmitido como libro II del tratado *Acerca del alma*) que ya Teofrasto le había dedicado alguna atención en una obra perdida de título *Calístenes*. Según él, el sucesor de Aristóteles llegó a identificar, como hace el propio Alejandro, el destino con la naturaleza; véase *Acerca del alma* II 25, 186,30. Aquí se habla también de un Polícelo, cuya identidad desconocemos, pero que fue presumiblemente un aristotélico que escribió antes de Alejandro un tratado *Perì heimarménes*. <<

[2] Aristóteles, *Meteorológicos* I 14, 352a28-31 (trad. M. Candel, Madrid, Gredos, 1996, pág. 298). El mismo Alejandro en la *Mant. (Del Alma* II 25, pág. 186,14-25) desglosa los otros textos aristotélicos en los que aparece el término, con la única ausencia de un pasaje de la *Poética* (16, 1455a11); véase P. Donini, *Tre studi sull'Aristotelismo del II secolo d. C.*., Turín, 1974, pág. 159, n. 58. <<

[3] En Homero el destino suele estar encarnado en Zeus, aunque a veces el propio Zeus está supeditado a él. Desde el punto de vista humano está relacionado con dos tipos de eventos. Por un lado está la muerte, cuya ocurrencia está divina e inevitablemente establecida, y a ello no puede ningún mortal escapar. Muchas veces se ha dicho que esta certidumbre fatal resta tensión dramática a los poemas épicos, pero como ha señalado, entre otros, G. S. Kirk (*The Songs of Homer*, Londres, 1962 = *Los poemas de Homero* [trad. J. PRIETO], Barcelona, 1985, pág. 341), el que los acontecimientos puedan estar predeterminados no implica que lo estén también las reacciones humanas ante ellos: «no es sólo el acontecimiento objetivo lo que cuenta, el duelo de dos caudillos o el insulto de Ulises disfrazado, sino el efecto subjetivo del acontecimiento sobre los participantes». Por otro lado, el destino está también relacionado con los grandes acontecimientos, como la caída de Troya, los cuales ni siquiera los dioses pueden evitar, aunque sí retardar. En definitiva, Homero (y con él los otros poetas épicos y trágicos) mezcla dos nociones hoy consideradas distintas: de una parte el destino que podríamos llamar *biológico,* y que resume en el hecho de que quien nace ha de morir, y de otra parte los acontecimientos decisivos de la vida, muy especialmente de la vida de los héroes que ocupan el primer lugar de la escena. <<

[4] Cf. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 = *Los griegos y lo irracional* [trad. M. ARAUJO], Madrid, 1989, págs. 20-21. <<

[5] Cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 125-126. <<

[6] Cf. Lucrecio, II 251-293; Cicerón, *Sobre el destino* 22 y ss. Las dificultades de esta doctrina, que reduce la capacidad de elección racional y responsable a mero azar, han sido puestas de manifiesto frecuentemente; véase C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, págs. 435 y ss.; D. J. Furley, *Two studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967; A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974 = *La filosofía helenística* [trad. P. Jordán], Madrid, 1984, págs. 66-67. <<

[7] Cf. *SVF* II 917 y ss.; 921, 933, 946, 1024. <<

[8] Literalmente «lo que depende de nosotros». Esta expresión ha sido traducida de varias maneras: como «responsabilidad», e incluso como «libertad», aunque, como indica R. W. SHARPLES (cf. ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Fate*, Londres, 1983, pág. 9), el debate que se llevó a cabo entre los filósofos griegos en torno a ella se condujo por el terreno de la responsabilidad, y no por el de la libertad o el libre albedrío, que pertenecen más bien al vocabulario que usaron los escritores latinos para tratar el problema en cuestión (cf. CICERÓN, *Sobre el destino* 39; AGUSTÍN en *SVF* II 995). Los estoicos, sin embargo, solían utilizar el término *eleuthería* («libertad») y el adjetivo *eleútheros* («libre») en referencia al sabio, cuyos deseos son tan firmes que no pueden ser estorbados por ninguna interferencia que provenga del exterior (*SVF* III 355-364); sin embargo, la expresión *tò eph'hemîn* es aplicable a todo hombre, sabio o no, pues todo aquel que no está disminuido es considerado como dueño de sus actos y responsable de ellos. <<

[9] Cf. *SVF* II 1000. <<

[10] Crisipo respondía así al denominado *argòs lógos* o razonamiento ocioso («Si está fijado por el destino que recobres la salud, la recobrarás ya sea que llames al médico, ya sea que no lo hagas») de la siguiente manera: «Resulta tramposo lo de “recurras tú al médico o no, sanarás”, porque tan propio del destino es el recurrir al médico, como el sanar» y si está fijado por el destino que no recobres la salud, no lo harás llames o no llames al médico; luego «el llamar al médico nada tiene que ver con que recobres la salud» (véase Cicerón, *Sobre el destino* 30); trad. Á. Escobar, pág. 318). <<

[11] Son tres las obras que con el nombre de Alejandro de Afrodisias tratan la cuestión del destino: en la *Mant.*, el capítulo 25 es en realidad un minitratado *Perì heimarménes* y los capítulos 22 y 23 se centran en el tema de la responsabilidad; por otro lado, en el grupo de escritos recogidos con el título de *Quaestiones* encontramos varios centrados en esta temática. Todas estas obras con sus respectivos textos originales y las traducciones al inglés se pueden encontrar en la edición de R. W. SHARPLES ya citada: cf. *supra* n. 8. <<

[12] Cf. ARISTÓTELES, *De la gen. y la corr*. II 11, 338b9-11; 337b14-18, 31-32; *Anal. post*. II 12, 95b3 y ss.; *Ret*. II 19, 1392a19 y ss.; 1393a6 y ss. <<



[13] Cf. P. THILLET en la Introducción de su edición bilingüe del tratado *Del Destino*, págs. LXXX-LXXXI. <<

[14] *Ibid*., pág. LXXXI. <<

[15] Cf. Dión Casio, 72,31. <<



[16] Sobre esta cuestión véase el primer apartado de la Introducción General de este volumen. <<

[17] Cf. Ésta es la opinión de P. THILLET (*op. cit.*, págs. LXXVII-LXXVIII), quien también aporta como razones a favor de la datación tardía de la obra ciertas características suyas internas como la consistencia y el rigor de los argumentos y la especialización del lenguaje, datos que harían pensar que el autor había alcanzado en el momento en que escribió el tratado *Del Destino* una plena madurez intelectual y una maestría dialéctica incuestionable. En mi opinión, estas razones deben ser tomadas con reservas sobre todo en lo que atañe a la datación relativa de esta obra, así como del resto de las obras personales; aunque los datos que se extraen de la dedicatoria parecen indicar que Alejandro era en ese momento una figura relevante de la filosofía griega, sin embargo el escasísimo número de referencias internas que conectan entre sí las diferentes obras que han llegado hasta nosotros con su nombre hace imposible abandonar el terreno de las conjeturas discutibles; tan válida puede ser, en principio, la suposición de que el *Del Destino* tiene tras de sí los comentarios escritos por su autor a las obras de Aristóteles, como la contraria: al fin y al cabo tanta maestría puede señalarse en esta obra como la que hay, por ejemplo, en el comentario a la *Metafísica* que ha llegado parcialmente hasta nosotros. <<

[18] A. A. LONG («Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato*», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, págs. 247-248) y posteriormente P. DONINI (*Tre studi*…, pág. 185) han señalado que el verdadero objeto de la crítica de Alejandro es una forma de determinismo extremo que a lo largo de la filosofía antigua no sólo había sido sostenido por algunos estoicos, sino por otros autores (Donini habla, por ejemplo, del determinismo psicológico defendido por Galeno). <<

[19] Cf. FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* V 31-36 (trad. A. BERNABÉ, Madrid, Gredos, 1992, págs. 313-321). La identidad del tal Éufrates puede ser la de un estoico de Tiro muerto en el 118 d. C. y del que Plinio el Joven compuso un elogio ditirámbico. <<

[20] Es importante tener aquí presente lo que para Aristóteles significaba que un evento es producido en virtud de la naturaleza (*hità phýsin*). La naturaleza es, por un lado, la esencia propia de cada cosa individual y por ello es causa de los movimientos ordenados de esa cosa en función de su esencia (véase ARIST., *Metaf.* V 4,1015a13-15); hay que tener en cuenta, además, que cuando Aristóteles habla de la «naturaleza individual» entiende no la de un ente particular, pongamos Sócrates, sino la de un grupo determinado de entes, pongamos los hombres, la cual es compartida por cada individuo que pertenece a ese grupo. Y, por otro lado, a partir precisamente de ese significado deriva otro más genérico que hace de la naturaleza el conjunto de seres que se generan de una manera no artificial. <<

[21] Cf. PROCLO, *Elementos de teología* 124. <<

[22] Cf. PROCLO, *Sobre la providencia* 63,1-5 (= *SVF* II 942). <<

[23] ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato ad imperatores*, édition critique par P. THILLET, París, 1963. <<

[24] ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité du destin*, texte établi et traduit par P. THILLET, París, 1984. <<

[25] ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Fate*, text, translation and commentary by R. W. SHARPLES, Londres, 1983. <<

[26] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Il destino*, a cura di C. NATALI, ed. E. TETAMO, Milán, 1996. <<

[27] En la fase final de nuestro trabajo hemos sabido de la existencia de una traducción española publicada recientemente en México en el seno de la UNAM. Desgraciadamente, no hemos tenido oportunidad de leerla y confrontar con ella nuestro trabajo. <<

[1] Esta dedicatoria es, en realidad, el único referente fiable para fijar de una manera relativa el tiempo en que vivió y desarrolló su actividad filosófica Alejandro de Afrodisias. Estos dos emperadores, padre e hijo respectivamente, reinaron entre el 198 y el 209 d. C., de modo que puede pensarse que el nacimiento de Alejandro se sitúa en la segunda mitad del siglo II. Por otro lado, después de la muerte de Septimio Severo, su hijo Caracalla se mostró hostil a los aristotélicos, cuyas comidas comunes y privilegios abolió en Alejandría; DIÓN CASIO (LXXVIII, 7) dice que el motivo de tal persecución fue que el emperador prestó oídos a una historia ampliamente difundida que culpaba a Aristóteles del envenenamiento de Alejandro Magno. <<

[2] Esta expresión ha hecho pensar que con esta obra su autor agradecía algún favor recibido por los emperadores, quizá su designación para ocupar una cátedra de Filosofía aristotélica en Atenas, donde Marco Aurelio había instaurado cuatro en el 176 d. C. <<

[3] *tò eph'hemîn* es una expresión que designa aquella acción que depende de nosotros en su realización y de la que somos dueños de realizar o no. Hemos preferido traducirla de la manera más literal posible; no obstante, hay varias posibilidades: R. W. SHARPLES en su versión inglesa la traduce inicialmente por «responsability» (*op. cit.*, pág. 41), pero posteriormente opta por la forma más literal de «what depends on us». P. THILLET, sin embargo, opta por traducir sistemáticamente la expresión por «liberté». <<

[4] El verbo *gígnomai* es omnipresente en esta obra; dada la variedad de verbos que en español pueden recoger su significado («llegar a ser», «suceder», «ocurrir», «generarse» e incluso «producirse»), hemos hecho uso de ella para evitar en la medida de lo posible la monotonía de un texto que, más allá del tono laudatorio hacia los emperadores con el que arranca y termina, está escrito en una prosa escolástica sin muchas pretensiones estilísticas. <<

[5] Ciertamente, este libro de Alejandro se ha considerado habitualmente como una crítica al determinismo estoico y a su concepción del destino. De hecho, de aquí se han extraído numerosos pasajes para incluirlos en los repertorios de textos estoicos, como testimonia la clásica recopilación de H. VON ARNIM *Stoicorum veterorum fragmenta*. No obstante, hay que señalar que Alejandro no cita aquí ni en una sola ocasión a los estoicos (en otras obras, sin embargo, no tiene problemas en hacerlo). Él, en todo caso, argumenta contra ciertos filósofos a los que se refiere siempre con pronombres de tercera persona. Esto ha hecho pensar que quizá no fueran los estoicos como tales los depositarios de la crítica de Alejandro, sino en general todos aquellos que han mantenido fuera y dentro del estoicismo una concepción rígidamente determinista de todo cuanto ocurre; véase P. DONINI, *Il 'De fato' di Alessandro. Questioni di coerenza*, en W. HAASE y H. TEMPORINI, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II, 36/2, Berlín, 1987, págs. 1258-1259. <<

[6] Aristóteles, sin embargo, no llega a tratar nunca de manera específica el tema del destino; en el minitratado que Alejandro dedica en la *Mantissa* a este tema (179,25-186,31) recorre los textos de Aristóteles en los que aparecen términos cercanos a *heimarméne (Meteor*. I 14, 352a28-31; *Fis*. V 6, 230a31-32), en los cuales su significado está más en la línea de designar los períodos de tiempo regulados por la naturaleza. Por otro lado, hay en él una crítica a una posición determinista que establezca que pueden fijarse de una manera necesaria las causas de los hechos que se producirán en el futuro; así, por ejemplo, en *Metaf*. VI 3, 1027b7-12 dice: «En efecto, esto —me refiero a lo que ya se ha producido— se da ya en tal cosa: necesariamente, por tanto, se producirán los sucesos futuros, por ejemplo, que muera el que ahora está vivo […]. Sin embargo, si morirá de enfermedad o violentamente, aún no es necesario, pero los será si se produce tal cosa». (Trad. T. CALVO, Madrid, Gredos, 2006.) En virtud de una concepción del principio causal como ésta, Alejandro rechaza tajantemente a lo largo de este tratado la existencia de causas preestablecidas (*prokatabebleménai aitíai)*. <<

[7] Traduzco así el término *prólepsis*, que también se ha traducido como «precognición» o «noción previa». El origen de la palabra parece que está en Epicuro, pero de ella hicieron también abundante uso los estoicos. Para el primero, la *prólepsis* deriva simplemente de la experiencia y tiene las características de claridad y evidencia (véase Diógenes Laercio, X 31; 33). Para los estoicos, el término indica más bien una concepción natural y generalmente compartida por todos los hombres que se corresponde con una aprehensión aún no refinada del universal (*SVF* II 83). El uso que Alejandro suele darle al término parece más cercano a este último. <<

[8] Éste es el único testimonio antiguo en el que se atribuye a Anaxágoras el rechazo del destino. <<

[9] Es eminentemente aristotélico este procedimiento para abordar un tema determinado diferenciando, por un lado, la cuestión de la existencia del objeto estudiado, que suele ser fácilmente dilucidada, y, por otro lado, la más difícil cuestión que aborda su naturaleza; véase ARIST., *Anal. post*. II 1, 89b31-35; *Fis*. III 4, 202b35-36. <<



[10] Los términos *aparábaton* y *anapódraston* aplicados sobre el destino están bien documentados en textos de raíz estoica; véase *SVF* II 258, 917, 918, 1000. <<

[11] Es típicamente aristotélico el exponer primero los puntos de vista que se han producido sobre una cuestión determinada para después acometer el estudio detallado de la misma. A partir de aquí, la posición de Alejandro sobre el destino va a girar en torno a tres vértices: *a*) el destino y la naturaleza son lo mismo; *b*) el destino (es decir, la naturaleza) no es la única causa en virtud de la cual ocurren las cosas (también hay causas fortuitas y contingentes), y *c*) el destino, en el ámbito de las cosas que se da, no es una fuerza inalterable e inviolable; de hecho, puede ser obstaculizado y evitado. <<

[12] Para la teoría de las cuatro causas véase ARIST., *Fis*. II 3, 194b23 y ss.; *Metaf*. I 3, 983a26 y ss.; V 2, 1013a24 y ss. <<

[13] Cf. ARIST., *Metaf*. VII 17, 1041a28-32; VIII 4, 1044b7-15. <<

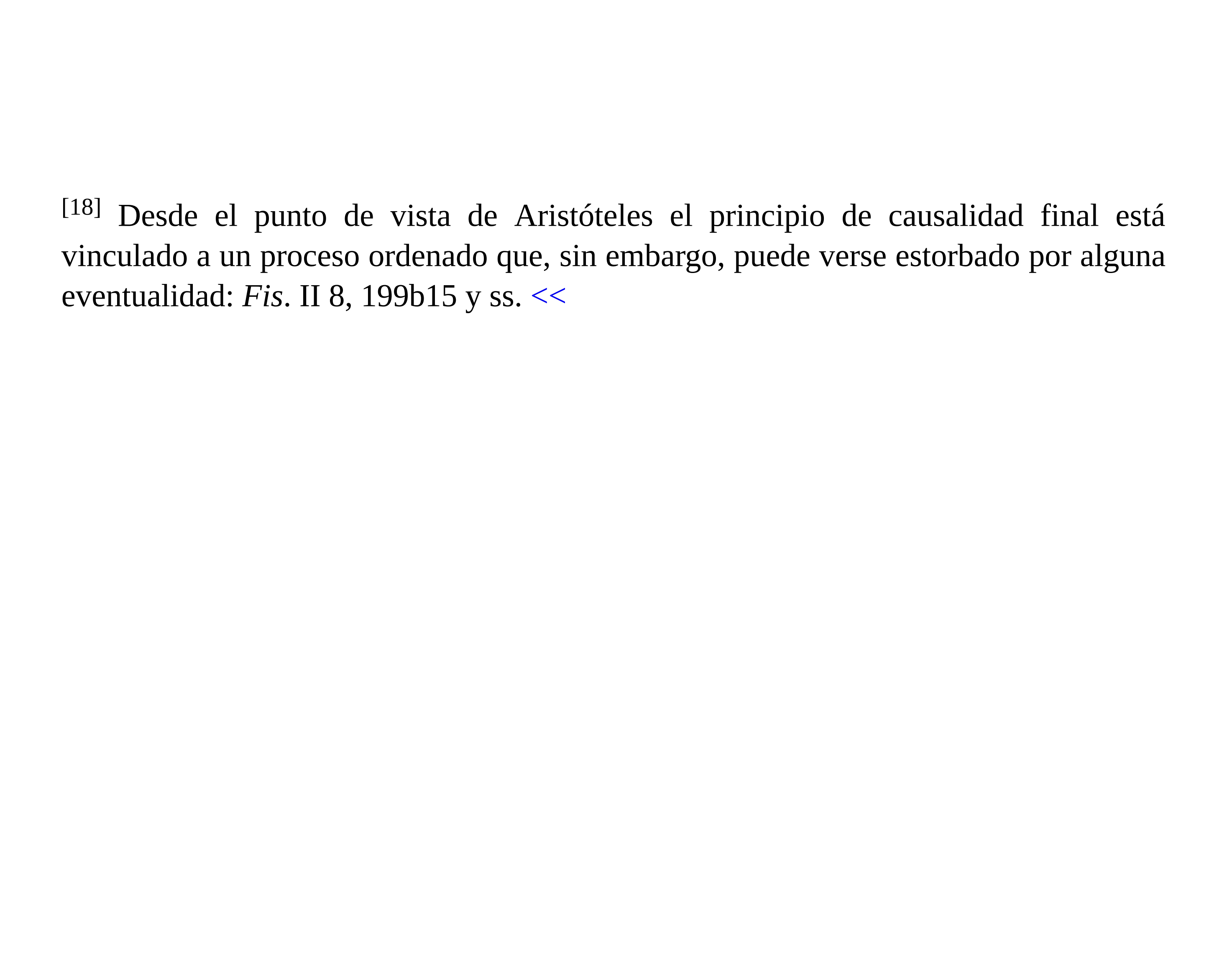
[14] Para el ejemplo de la estatua véase ARIST., *Metaf*. V 2, 1013b5-7, aunque aquí Aristóteles dice sólo que las causas de la estatua son el arte del escultor y el bronce. Podemos encontrar el ejemplo tal cual Alejandro lo expone en SÉNECA, *Epístolas morales* 65, 4-5. <<

[15] Cf. Arist., *Fis*. II 4, 196b17. <<



[16] *haplôs*: es decir, se trata de un acontecimiento aislado sin relación alguna con otros. <<

[17] Cf. ARIST., *Fis*. II 1, 192b8 y ss.; 5, 196b21-22; cf. ALEJ., *In Arist. Metaph*., 160,12-19. <<



[18] Desde el punto de vista de Aristóteles el principio de causalidad final está vinculado a un proceso ordenado que, sin embargo, puede verse estorbado por alguna eventualidad: *Fis*. II 8, 199b15 y ss. <<

[19] Cf. ARIST., *Fis*. II 1, 192b9-14. <<

[20] Cf. ARIST., *Fis*. II 8, 199a12-15. <<

[21] Cf. ARIST., *Fis*. II 1, 192b16-19; *Metaf*. IX 7, 1049a5-12. <<

[22] Para Aristóteles (*Metaf*. VII 7, 1032a32 y ss.) el razonamiento (*logismós*) es causa formal del generarse propio de un objeto, no propiamente causa eficiente. Por otro lado, coincido en las razones que aporta C. Natali en su comentario a la versión italiana del texto para respetar esta frase tal y como es recogida por Bruns y posteriormente por Thillet y no aceptar la integración de Sharples (*kaì tês genéseos autôn aítion ho*> *toû poioûntos gínetai perì autôn logismós*): esta propuesta no está en consonancia con la idea de que el razonamiento no es propiamente causa eficiente; en todo caso, lo será el sujeto que razona. <<

[23] A la cuestión de la fortuna y lo casual (*týche* y *tò autómaton*) se va a dedicar un apartado posteriormente (8, 172,17 y ss.); por otro lado, en la *Mant*. se dedica un tratado completo a este tema (175,31-179,24). Su trascendencia ética tiene que ver con el hecho de que Aristóteles (*Fis*. II 6, 198a1-14) considera que la fortuna es la causa accidental de acciones que se originan en la decisión humana. <<

[24] No sabemos hasta qué punto esta definición *común* que da Alejandro del destino lo es realmente; desde luego, la vinculación de *destino* y *finalidad* excluye que sea causado por el destino todo suceso que se produzca fortuitamente y por casualidad. Por lo demás, este sentido que otorga aquí Alejandro al término *heimarméne* es distinto del estoico, que identificaba el destino con una concatenación de causas inalterable que determina lo que ha sucedido, lo que sucede y lo que sucederá (*SVF* II 917). Si acudimos a la etimología de la palabra en cuestión, que está relacionada con el verbo *meíromai* («tomar como parte») y con el sustantivo *moîra* («parte» o «porción», aunque este término se usa con el significado también de «hado» o «destino»), ciertamente no parece remitir a la idea de finalidad, sino más bien a la idea de la participación del individuo en un plan divino universal del que le está asignada una parte: cf. *infra* n. 114. <<

[25] Cf. Arist., *Metaf*. IX 2, 1046b4 y ss.; 5, 1048a8 y ss. Traducimos el término *exousía* por «facultad» en el sentido de una potencialidad propia del individuo para decantarse autónomamente por uno de los dos contrarios que tiene ante sí. P. Thillet opta por traducirlo invariablemente por «liberté». <<

[26] Esta radical distinción entre aquello que es producto de una elección basada en la deliberación racional y aquello otro que es producto del destino podría ser eludida por una concepción determinista no estricta como la de Crisipo; en efecto, según Cicerón (*Sobre el destino* 42-43), éste argumentó a favor de la autonomía de acción humana diciendo que en toda acción humana hay que distinguir, por un lado, la impresión que recibimos del exterior y, por otro, la propia actividad de la mente respecto a esas impresiones. Éstas, que juegan el papel de causas externas, ofrecen al individuo un curso de acción determinado, pero está en poder del individuo el asentir a esas impresiones y ejecutar sus acciones en virtud de ellas. Por otro lado, hay que tener en cuenta que la concepción estoica del destino como naturaleza universal incluye igualmente los productos de la razón. <<

[27] El argumento de Alejandro es que la naturaleza y el destino se identifican, por lo que la causa última de los sucesos naturales es la que debe atribuirse igualmente al destino, y ésta no puede ser otra, desde un punto de vista aristotélico, que los cuerpos celestes, de cuyas ordenadas translaciones derivan los movimientos sublunares. Ahora bien, si la naturaleza es el destino, éste pierde el carácter de necesidad inquebrantable que Alejandro pone tanto énfasis en refutar: lo natural es aquello que sucede en la mayor parte de los casos, pero no siempre, pues puede verse entorpecido; por ello hay cosas que van contra la naturaleza, y a pesar de todo existen: lo mismo ha de decirse, pues, del destino. Por otro lado, en la *Mant*. Alejandro deja fuera de aquellos entes sometidos al destino todo aquello que por su propia naturaleza es eterno (181,6-20): «Ponerlo a la cabeza de todos los entes y decir que todos ellos están en conformidad con el destino, igualmente los eternos que los no eternos, no es ni razonable ni es compartido por todos aquellos que no hacen otra cosa que entonarle himnos al destino como causa de todo cuanto llega a existir. En efecto, no es razonable decir que los entes eternos existen en virtud del tal destino: sería ridículo decir que la diagonal del cuadrado es inconmensurable con respecto al lado en virtud del destino, o que por él el triángulo tiene los ángulos internos iguales a dos ángulos rectos y, en general, no es en absoluto razonable decir que las cosas que mantienen siempre el mismo estado y la misma condición son de tal manera en virtud del destino». <<

[28] Cf. D.-K., 22B119. <<

[29] Alejandro establece un contraste entre el carácter propio de cada persona, el cual puede entrar en el orden de causas predeterminantes, y las acciones que finalmente lleva a cabo ese individuo, las cuales pueden o no estar guiadas por el carácter. Un tratamiento de la cuestión muy parecido a éste lo encontramos en Cicerón: *Sobre el destino*, 8 y ss. Por otro lado, también en la *Mant*. (185,15-33) Alejandro manifiesta —con más detalle— este mismo punto de vista: aquí se muestra diáfana la identificación que Alejandro realiza del carácter de cada individuo con su naturaleza propia, esto es, con su destino. <<



[30] Los estoicos, sin embargo, atribuyeron la falta de acierto de los adivinos a la impericia de éstos; véase CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 118 (= *SVF* II 1210). <<



[31] La misma anécdota de Zópiro y Sócrates está en Cicerón: *Sobre el destino* 10; *Discusiones tusculanas* IV 80. <<

[32] Cf. ARIST., *De la interpretación* 9, 19a6-22. <<

[33] Alejandro sigue aquí muy de cerca a Aristóteles (*Fis*. II 5-6; *Metafis*. V 30). La distinción entre «fortuna» (*týche*) «casualidad» (*autómaton*) en el sentido de que sólo la primera está relacionada con la actividad humana está también en Aristóteles: *Fis*. II 6, 197a36-b22. <<

[34] El ejemplo del tesoro ya está en Aristóteles: *Metaf*. V 30, 1025a16-19 y *Et. a Nicom*. III 3, 1112a27; ALEJ., *Mant*. 177,26 y ss. <<

[35] El mismo ejemplo en Aristóteles: *Fis*. II 5, 196b33. <<

[36] El término *proegoúmenos* puede usarse o bien en el sentido de «antecedente en el tiempo», o bien en el sentido de «primario» o «prioritario» (en oposición a «secundario»). Ambos usos pueden encontrarse en esta obra en diferentes contextos. <<

[37] I. BRUNS y con él R. W. SHARPLES (*com. ad loc.*) consideran espuria la frase que a continuación de ésta ofrecen los manuscritos (*tò mèn poietikòn aítion tò dè toútou télos*). El primero señala con buen criterio, a nuestro juicio, que o bien la frase está precedida de una laguna importante del texto, o bien se trata de una interpretación de la frase que viene a continuación. <<

[38] Para el ejemplo del caballo fortuitamente recuperado véase ARIST., *Fis*. II 6 197b15. <<



[39] Cf. *SVF* II 965 y ss. Aristóteles (*Fis*. II 4, 196b5-7) también atribuye esta misma concepción a «otros», entre los cuales podría estar Anaxágoras. <<

[40] La noción de lo contingente (*endechómenon*) hace referencia a aquello que puede encontrarse en dos situaciones opuestas, mientras que lo necesario (*anankaîon*) es aquello que no puede recibir su opuesto de ninguna manera. Alejandro denuncia que el determinismo hace que todo lo que sucede sea necesario, de modo que anula la distinción entre lo necesario y lo contingente, y por ello se muestra incapaz de ofrecer una explicación de aquellos hechos que a vista de todos son contingentes. <<

[41] Cf. Arist., *Cat*. 10, 12b12-15. <<

[42] Aristóteles, que ofrece esta misma frase (*De la interpr*. 9, 19a30 y s.) sostiene que, al ser verdaderos los enunciados de una manera semejante a como lo son las cosas reales, si decimos que la proposición que anuncia que mañana habrá una batalla naval es verdadera, mañana se cumplirá necesariamente lo que enuncia; ahora bien, puesto que no hay necesidad en aquellas cosas que pueden ser o no ser aleatoriamente, tal como la que enuncia la frase en cuestión, no puede determinarse la verdad o la falsedad de las mismas antes de que se produzcan. <<



[43] Éste es un principio presente en muchas obras de Aristóteles: *Del Alma* III 9, 432b21; 12, 434a31; *Del Cielo* I 4, 271a33; *Part. de los anim*. II 13, 658a8-9, etc. <<

[44] Aristóteles llegaba a reconocer que los animales participan hasta un cierto nivel de la prudencia; la diferencia con los seres humanos estriba en que a los animales no se les puede predicar el ser felices, pues no deliberan; por lo tanto, no son racionales en sentido propio; véase *Et. a Nicom*. VI 7, 1141a26-28; X 8, 1178b24-28. <<



[45] Traducimos así el término *phantasíai*; véase n. 221 de la precedente traducción del tratado *Acerca del alma*. <<

[46] Cf. Arist., *Del Alma* III 11, 434a5 y ss. <<



[47] Este término (*synkatatíthetai*), en su aplicación a aquellas representaciones que tienen una característica de claridad, es de origen estoico. <<

[48] Alejandro sigue aquí la concepción de Aristóteles de que la deliberación y, por lo tanto, la elección han de aplicarse sobre cosas que pueden ser de otra manera, pues de no ser así no habría propiamente elección y la deliberación sería irrelevante; véase *Et. a Nicom*. III 2, 1111b31 y ss.; 3, 1112b2; VI 1, 1139b7 y ss.; 5, 1140a31 y ss. <<



[49] Von Arnim extrae de aquí el fragmento 1140 de *SVF* II; en su opinión «estos mismos» se refiere a Crisipo. <<

[50] Esta concepción de la elección (*proaíresis*) está basada en la de Aristóteles: *Et. a Nicom*. III 3, 1113a10-12. Por otro lado, Alejandro aborda este tema con motivo del análisis de las facultades del alma en su tratado *Acerca del alma* 73,27 y ss. También volvemos a encontrar esta cuestión con cierto detalle en la *Mant*.: 172,15 y ss. <<

[51] El verbo *hamartáno* (lit. «errar», «equivocarse»), así como el sustantivo (*hamártema*) y el resto de palabras derivadas tienen a menudo en esta obra un sentido moral: se habla de *error* o de acto *errado* en el sentido de falta o culpa. No obstante, hay algunos momentos en los que puede observarse un sentido más neutro; así, por ejemplo, un poco más arriba (180,24) se ha hablado de «opiniones erradas». <<

[52] Cf. ARIST., *Et. a Nicom*. III 3, 1112b10-11. <<

[53] Cf. *supra* 175,5-7. <<



[54] Alejandro repite en varias ocasiones el ejemplo de la piedra (aquí, antes en el capítulo 11 y posteriormente en el 36), tomado de Crisipo (*SVF* II 1000). <<



[55] Para el impulso (*horm?*) como característica propia de los seres vivos desde el punto de vista estoico véase *SVF* II 714; 844; 988; III 178. <<

[56] Es interesante aquí el juego de preposiciones *hypó* + gen. («por el destino») y *diá* + gen. («a través del animal»). La intención de Alejandro es clara: los estoicos no hacen realmente distinción alguna entre lo que ocurre en el ámbito inanimado y en el ámbito animado. La causalidad única del destino se identifica con la cadena de causas físicas, de modo que es él el verdadero agente (*hypó* + gen.) del movimiento que lleva la piedra hacia abajo al actuar *a través de (diá* + gen.) las características propias de la piedra. Ahora bien, lo que vale para el ámbito inanimado vale también para el animado, incluido el ser humano; por lo tanto, los estoicos no preservan el que existan movimientos que los animales realicen por sí mismos, y en última instancia el que existan cosas que dependan verdaderamente de nosotros. <<

[57] Traducimos así el término *autexousíon*, emparentado con otro término de gran presencia en esta obra *exousía*, que traducimos por «facultad»: cf. *supra* n. 25; la palabra *autexousíon* es atribuida originariamente a Zenón, del que la habría tomado Crisipo: cf. *SVF* II 975. <<

[58] Este contraste entre lo voluntario (*hekoúsion*) y lo que depende de nosotros (*tò eph'hemîn*), tiene un referente claro en la distinción que Aristóteles establece entre aquello que es objeto de elección y lo que es meramente voluntario; véase *Et. a Nicom*. III 2, 111b6-12: «Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas». (Trad. J. PALLÍ, Madrid, Gredos, 2003, pág. 185.) <<



[59] Sobre que el hombre es principio de las acciones que él realiza véase ARIST., *Et. a Nicom*. III 3, 1112b31; 1113a5; 5, 1113b18; *Et. a Eudem*. II 6, 1222b15 y ss. <<

[60] Ya Aristóteles argumentaba que el hecho de que los legisladores hayan establecido premios y castigos para los ciudadanos es una prueba de la voluntariedad tanto de los actos honestos como de los deshonestos. Sin embargo, él no argumentaba contra los deterministas, sino contra el intelectualismo socrático que afirma que el mal no es voluntario: véase *Et. a Nicom*. III 5, 1113b21 y ss. Por otro lado, Cicerón (*Sobre el destino* 40) presenta este argumento de los premios y los castigos como contrario al determinismo estoico. Es probable que el argumento hubiera sido popularizado por Carnéades, pero su origen puede ser anterior: véase EPICURO, *Epístola a Meneceno* 133. Esto hace más que probable que los estoicos, y concretamente Crisipo, hubiesen tenido presente esta crítica. En Diógenes Laercio (VII 23 = *SVF* I 298) hay, de hecho, una anécdota de la que se extrae que para Zenón el castigo era consecuencia fatal de la culpa, sin que tenga ninguna virtualidad correctiva. <<

[61] Cf. HOMERO, *Ilíada* IX, 116. <<



[62] El acierto de las profecías era para Crisipo uno de los argumentos más poderosos en apoyo del determinismo: *SVF* II 939. <<

[63] No parece que Alejandro haya tenido en cuenta que Crisipo ya había señalado que no había que dejarse persuadir por aquellos malvados que culpan al destino de sus actos; en efecto, sólo los criminales ceden a las impresiones y a los impulsos externos, los sabios pueden abstenerse: *SVF* II 1000. <<

[64] Los estoicos defendían la providencia (*prónoia*) divina hacia el ser humano: *SVF* II 1116; 1126. Por su parte, Alejandro en su tratado *De providentia* (sólo conservado en árabe: cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité de la providence*, ed. P. THILLET, París, 2003, pág. 113) parece sostener dos tipos de *prónoia*, una para el mundo supralunar y otra para el mundo sublunar, concretándose esta última en la influencia de los cuerpos celestes en beneficio de la conservación de las especies. El origen de esta concepción está en Aristóteles: *Metaf*. XI 4-6; *Meteor*. I 2, 339a21-23. <<

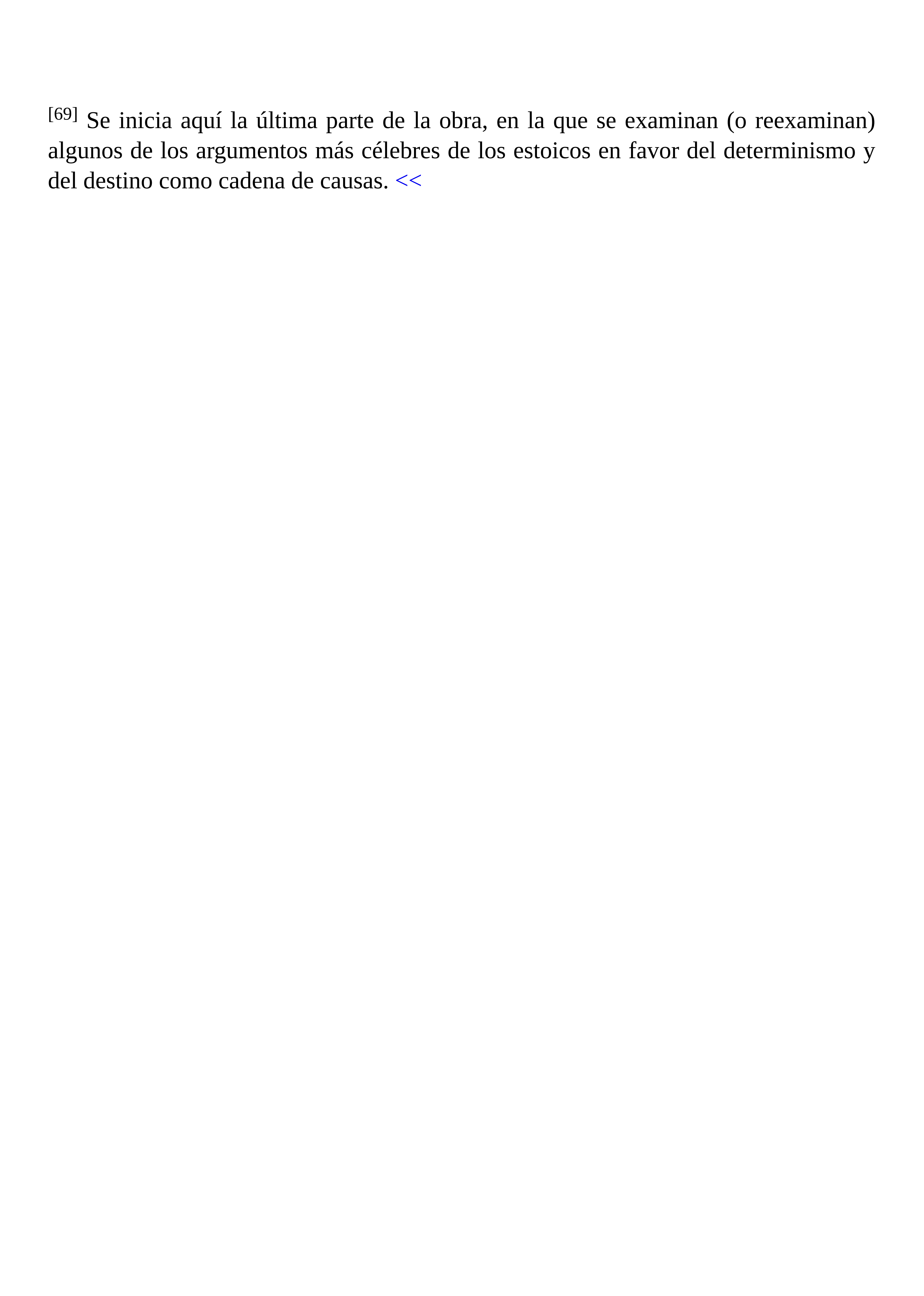
[65] Sin embargo, los estoicos sostenían que las exhortaciones, las leyes, etc., forman parte también del destino, de modo que resultan concausas de la actividad correcta de los hombres y por ello no son inútiles: cf. *SVF* II 943. La acusación de Alejandro se sitúa, no obstante, en el hecho de la insinceridad de sus oponentes en esta cuestión: puesto que verdaderamente exhortan a los suyos, en el fondo creen que éstos son libres de seguir o no sus exhortaciones. <<

[66] Fue tirano de Agrigento en el siglo VI a. C., célebre por su extraordinaria crueldad; se dice que cocía vivos a sus enemigos en un toro de bronce y sus gritos al quemarse eran los mugidos del toro (cf. PÍNDARO, *Píticas* 1, 95-98). <<

[67] Desde el punto de vista estoico, el rezo a los dioses tenía más bien el valor de una alabanza a la divinidad, como se comprueba en el *Himno a Zeus* de Cleantes: cf. *SVF* I 537. <<



[68] En un célebre fragmento de B. Pascal hay una clarísima reminiscencia de este argumento (*Pensamientos* fr. 164). <<



[69] Se inicia aquí la última parte de la obra, en la que se examinan (o reexaminan) algunos de los argumentos más célebres de los estoicos en favor del determinismo y del destino como cadena de causas. <<

[70] Ya el mismo Alejandro en su obra *De la mezcla* habla de la concepción estoica de la unidad del universo (ed. I. Bruns, 223 y ss. = *SVF* II 441, 470, 473, 475). Por otro lado, es una concepción también típicamente estoica la vinculación de la causalidad única del *Lógos* divino con las cadenas de causas físicas a través de un *pneûma* difundido por todo el mundo; véase Alej., *De la mezcla* 226,34 y ss. (= *SVF* II 475); *SVF* I 159; II 300; 310; 323a; 416; 441 y ss.; 546; 913; 1027; 1033-1048; 1051; III 370). <<



[71] *katà heirmón tina kaì táxin*. El término *heirmón* («concatenación», «serie») es típico de las definiciones estoicas del destino: *SVF* II 917-918. <<

[72] Es decir, nada puede ocurrir de otra manera que como ocurre y, dadas ciertas circunstancias, el resultado sólo puede ser uno, de lo contrario habría que aceptar la existencia de un movimiento no causado. Una de las exposiciones más conocidas de esta concepción es precisamente ésta que realiza aquí el propio Alejandro, aunque también está presente en autores posteriores, uno de cuyos ejemplos más importantes es Plotino: *Enéada* III 1, 7 = *SVF* II 986. No obstante, es fácilmente deducible de textos anteriores que se retrotraen incluso al propio Crisipo: cf. *SVF* II 1000, pág. 293, y CICERÓN, *Sobre el destino* 19-21. Para la negación de la existencia de un movimiento sin causa véase también CICERÓN, *Sobre el destino* 23 y ss.; 34; *SVF* II 912, 973. <<

[73] Que nada proviene de la nada es un principio bastante familiar de la filosofía griega; véase Parménides, fr. 8, 6-21, 28B8 D.-K; Arist., *Fis*. I 8, 191a30; por otro lado, el análisis que Aristóteles realiza de esta cuestión es más complejo; señala que el *no ser* puede decirse en varios sentidos, y en uno de ellos tiene sentido afirmar que todo deviene del no ser, es decir, del no ser en acto: cf. *Metaf*. XIV 2, 1089a16-31. <<

[74] Esta lista de causas coincide casi al completo con la que ofrecen tanto el seudo-Galeno (véase *De historia philosophica* 19 = *Dox*. 611,8 y ss.) como Clemente de Alejandría (*Stromata* VIII, 9: *PG* IX, 600c = *SVF* II 351). La única diferencia se encuentra en el tercer grupo de Alejandro: mientras que éste habla de causas *hektiká*, los otros hablan de *synergá*. Sharples (trad. cit. págs. 154-155) se decanta por traducir el término como «sustaining», mientras que Thillet, sobre la base del manuscrito Marciano gr. 258, sustituye *hektiká*, aceptado por Bruns, Von Arnim y Sharples, por *aktiká*, que traduce como «efficaces» (cf. trad. cit. pág. 44). Nosotros optamos por respetar el término *hektiká* y leerlo como «habituales», igual que hace Natali (cf. trad. cit. págs. 267-268) a partir de la traducción ofrecida por el léxico de Liddell-Scott-Jones, que vincula el término con *héxis* («hábito» o «disposición»). En cuanto a las otras causas, las «iniciales» (*prokatarktiká*) son las causas preliminares, es decir, las que preceden al efecto; las «accesorias» (*synaítia*) son aquellas concausas que colaboran de alguna manera al efecto, y finalmente las «constitutivas» (*synektiká*) son aquellas determinantes de la constitución de un ser, y coincidirían con el concepto de causas perfectas (véase J. J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, París, 1989, págs. 238-239). <<

[75] Ya está presente en Aristóteles este mismo motivo argumental: es necesario, efectivamente, que, dado un efecto, éste haya sido precedido por una causa, pero no hay necesidad alguna en que una causa potencial produzca el efecto del que es potencia; véase *De la gen. y la corr*. II 11, 338b9-11; 337b14-18, 31-32; *Anal. post*. II 12, 95b3 y ss.; *Ret*. II 19, 1392a19 y ss.; 1393a6 y ss. En estos pasajes aparece el ejemplo del padre y el hijo y el de los cimientos y la casa, a los que se va a referir Alejandro un poco más adelante. También se puede encontrar el mismo argumento de la necesidad *a fronte* («si B ocurre, A debe haber ocurrido necesariamente antes»), y no *a tergo* («si A ocurre, B es necesariamente su consecuencia») en *Fis*. II 9, 199b34 y ss.; *Part. de los anim*. I 1 639b24 y ss.; 642a5 y ss. <<

[76] Cf. LACTANCIO, *De ira dei* 13,9 = *SVF* II 1172; según este testimonio la concepción de la providencia divina de los estoicos es tal que, aunque haya cosas cuya generación no tiene aparentemente utilidad alguna, con el tiempo ésta se descubrirá, pues en el universo todo está útilmente organizado. <<

[77] El padre de Sócrates. <<

[78] Cf. *supra* n. 75. <<

[79] Cf. ARIST., *Metaf*. II 2, 994a22. <<



[80] En definitiva, la acusación de Alejandro se resume aquí en que los deterministas confunden la sucesión temporal con la sucesión causal. <<

[81] Sin embargo, según el testimonio de Diógenes Laercio (VII 151-152 = *SVF* II 693), para los estoicos las cuatro estaciones no derivan unas de otras, sino del movimiento del Sol y de su alejamiento o acercamiento respecto a la Tierra. <<

[82] Es decir, como una cadena. <<

[83] Probable referencia al primer motor inmóvil de Aristóteles: *Metaf*. XII 6; *Fis*. VIII 5-6; pero también puede referirse Alejandro al hombre como primer principio de sus propias acciones; véase ARIST., *Et. a Nicom*. III 1, 1110a15-19. <<

[84] Cf. ARIST., *Metaf*. II 2, 994a16-19; XII 7, 1072a23-26; *Fis*. VIII 5, 256a13-b3. <<

[85] Para Aristóteles, la *epist?me* es el conocimiento de las primeras causas propias del género de entes que tiene por objeto. Por ello, no se puede decir que la causa primera de la ciencia, aristotélicamente entendida, sea Dios, porque eso supondría que para explicar cada ente, sea del género que sea, habría que remitirse a Él. Desde el punto de vista estoico, sin embargo, la causa principal de un ente es siempre su causa inmediata. Por eso la definición estoica de ciencia hace referencia prioritariamente al tipo más que al objeto de conocimiento; cf. *SVF* I 68: «La ciencia es una comprehensión segura (*katálepsis asphal?s*) y a prueba de refutación». <<

[86] Cf. ARIST., *Metaf*. XII 10, 1075a15-25. <<

[87] La factura estoica de este argumento ha sido muy cuestionada. Primeramente, los estoicos no dicen que el carácter sea una cualidad inalterable; de hecho, ellos admiten la posibilidad de que quien no es sabio devenga sabio, y al revés. Por otro lado, la aporía que plantea aquí Alejandro es parecida a la que expone Aristóteles en *Et. a Nicom*. III 5, 1113b3-1114b25. <<

[88] Cf. ARIST., *Et. a Nicom*. III 5, 1114a4-10; aquí el referente crítico no es el determinismo sino el intelectualismo socrático. <<

[89] Cf. ARIST., *Et. a Nicom.* II 1, 1103a31-b2. <<

[90] Cf. ARIST., *Et. a Nicom*. III 5, 1114a14-16. <<

[91] Cf. ARIST., *Et. a Nicom*. II 1, 1103a23 y ss.; 5, 1106a9. <<

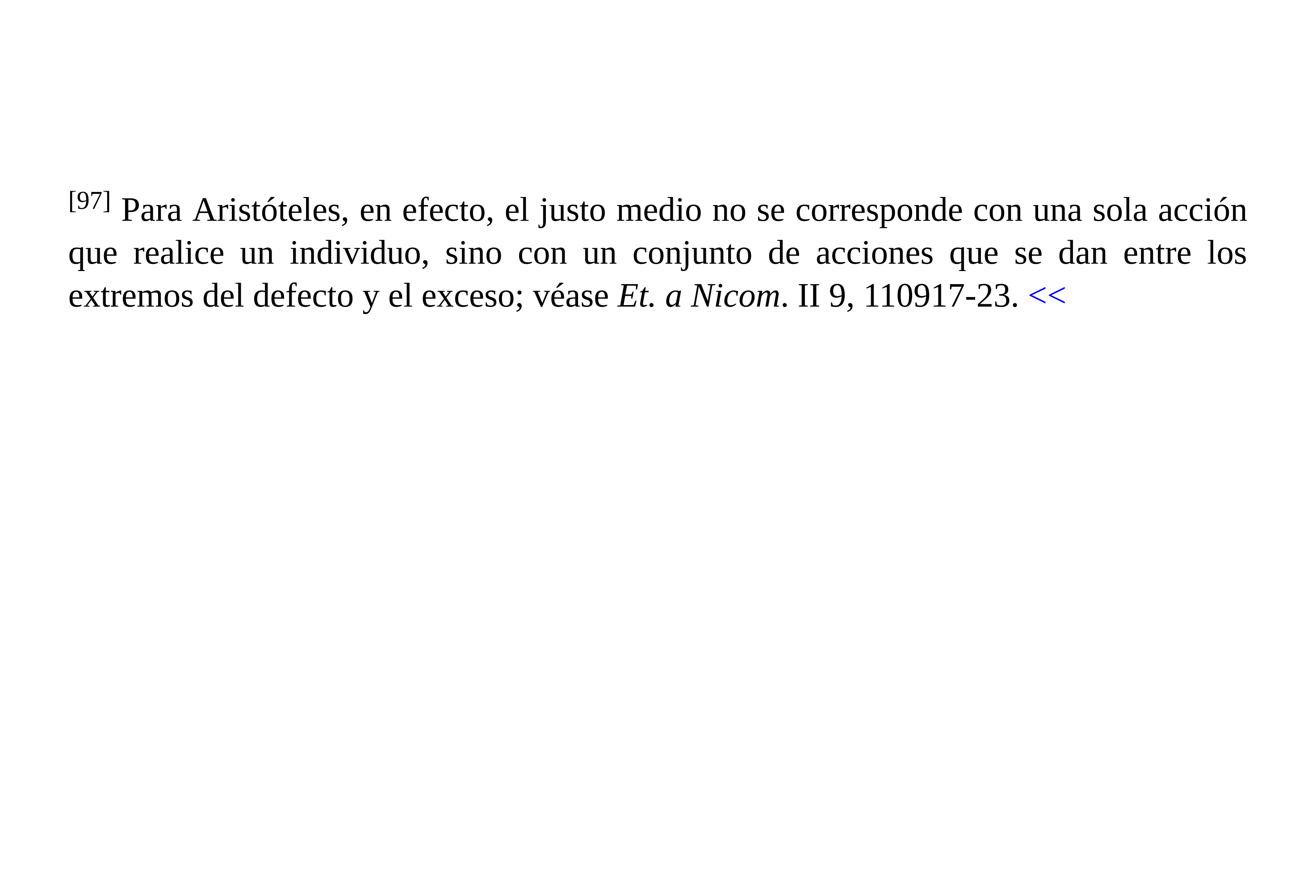
[92] El texto es poco claro. Parece extraño esta expresión (*ousían tês parousías*) refiriéndose a la virtud. En todo caso, Bruns, Sharples y Thillet aceptan el texto de los manuscritos. A. Gercked («Chrysippea», en *Jahrbuch für klass. Philologie*, Suppl. 14, Leipzig, 1885, págs. 691-781) propone leer *aitían tês parousías* («causa de la presencia»). <<

[93] La poca frecuencia de la presencia del bien y la virtud es un argumento estoico (*SVF* III 662; 666; 668); pero está presente igualmente en Aristóteles: *Et. a Nicom.* X 9, 1179b7 y ss. <<

[94] Cf. ARIST., *Et. a Nicom*. II 1, 1103a26-b2. <<

[95] Cf. *supra* n. 93. <<

[96] Desde un punto de vista aristotélico se acepta que el número de sabios es siempre escaso con respecto al total de hombres que habitan la tierra; sin embargo, lo que no es aceptable es que todo aquel que no sea sabio sea malvado: aquí puede señalarse una diferencia clara entre ambas corrientes. De hecho, Aristóteles señala: «así como es raro que exista un hombre divino […], así también es raro entre los hombres el brutal» (*Et. a Nicom*. VII 1, 1145a29-32; trad. J. PALLÍ, Madrid, Gredos, 2003, pág. 292). Entre medias está la mayoría de los hombres, entre los cuales puede darse la continencia y el autocontrol en una cierta medida. <<



[97] Para Aristóteles, en efecto, el justo medio no se corresponde con una sola acción que realice un individuo, sino con un conjunto de acciones que se dan entre los extremos del defecto y el exceso; véase *Et. a Nicom*. II 9, 110917-23. <<

[98] Cf. *SVF* II 943-944; CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 18. <<

[99] El tema aquí tratado ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología una gran relevancia. Tal y como se formula aquí interfiere inevitablemente con la cuestión del libre albedrío y con la de la contingencia fácilmente observable en la naturaleza. También hay una repercusión enorme en el ámbito de la lógica: si Dios es omnisciente, toda proposición —incluidas las que enuncian hechos futuros— tiene, necesariamente (y no contingentemente), un valor determinado de verdad o de falsedad; naturalmente, esto implica una eliminación *de facto* del principio de responsabilidad sobre las acciones que se realizan por parte de un sujeto, y desde el punto de vista cristiano pone más que en entredicho el que esté en nuestras manos nuestra propia salvación. En el siglo XIV se llegó a formular, para solucionar esta dificultad, una lógica que contenía tres valores (Verdadero, Falso e Indiferente), pero esta solución no fue de la satisfacción de muchos por su contradicción con el principio de tercio excluso. Una panorámica general de esta cuestión puede encontrarse en A. BAUDRY, *La querelle des futurs contingents*, París, 1950, y más recientemente en W. L. CRAIG, *The Problem of the Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez*, Leiden, 1988. <<

[100] Ejemplo de algo imposible que ya está en Aristóteles: *Metaf*. V 12, 1019b24; IX 3, 1047b6-7. <<

[101] Es decir, admitir la presciencia divina es lo mismo que admitir la necesidad del objeto de esa presciencia. <<



[102] *állo gàr tò progin?skein toû poieîn*. Es decir, la presciencia no implica el tener responsabilidad en lo que va a suceder: cf. *infra* 203,4-10. <<

[103] La presencia del optativo indica que Alejandro expone de forma dubitativa una tesis que la posteridad, sin embargo, ha considerado genuinamente alejandrista. Autores posteriores a Alejandro, como Proclo (*De decem dubitationibus circa providentiam* q. 2, 8,10 y ss.) o Boecio (*Consolación de la filosofía* 5, 6,93), sostuvieron que Dios tiene una presciencia definida de lo que por sí mismo es indefinido, porque está fuera del tiempo; esta posición implicaba, por ejemplo, para Boecio y más tarde para pensadores medievales y renacentistas como santo Tomás y P. Pomponazzi, que Dios conoce los eventos futuros de la misma manera (*eodem modo*) que los presentes. Esta tesis se formuló en directa oposición a la que se atribuía a Alejandro, es decir, a la que sostiene que los dioses saben, por ejemplo, que una persona estará abocada en un momento dado a elegir entre esto o lo otro, pero no saben lo que elegirá, de modo que lo contingente sigue siendo contingente para ellos. Ya antes de Alejandro, Carnéades había sostenido una tesis próxima a ésta; en efecto, según Cicerón (*Sobre el destino* 32), él decía que los dioses sólo pueden conocer los sucesos necesarios por su propia naturaleza. En todo caso, hay que tener en cuenta que Alejandro está hablando aquí de la concepción popular de los dioses, y no del motor inmóvil de Aristóteles, el cual, por definición, sólo se conoce a sí mismo. <<



[104] Es decir, la que defienden aquellos que dicen que los dioses conocen necesariamente (y no por casualidad) todas las cosas que van a suceder. <<

[105] Las dos, adivinación y presciencia, eran consideradas por los estoicos una prueba evidente de que los eventos están predeterminados por el destino; véase *SVF* II 943; 939; CICERÓN, *Sobre el destino* 30 (= *SVF* II 956). <<

[106] La utilidad de la adivinación que defiende Alejandro deriva del hecho de que podamos ser aconsejados por la divinidad ante las posibles consecuencias que pueden tener los actos que nosotros mismos elegimos. Esta utilidad puede ponerse en relación con lo que Alejandro dice anteriormente en el capítulo 6 acerca del carácter propio de cada persona y las consecuencias que éste puede tener (no necesariamente) en su modo de vida y de muerte. <<

[107] Diogeniano (epicúreo del siglo II d. C.), al que cita Eusebio de Cesarea (*Praeparatio evangelica* IV 3 = *SVF* II 939), atribuye a Crisipo un elogio de la adivinación. <<



[108] EURÍPIDES, *Fenicias* 19-20. Es posible que el propio Crisipo hubiese utilizado este mismo ejemplo de Layo y Edipo. <<

[109] El inciso es sugerido por P. Donini («Note al *Peri heimarmenes* di Alessandro di Afrodisia», *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 97 (1969), págs. 212-213), y posteriormente aceptado por Sharples y Natali en sus respectivas traducciones al inglés y al italiano. Es conveniente en razón del «ellos» de la siguiente frase, el cual no puede estar referido a los hombres (o a los sabios), pues *todas* las acciones que éstos realizan tienen que ver con aquello que puede ser de otra manera, desde el punto de vista de Alejandro. <<



[110] Puede identificarse este «impulso racional» con el asentimiento racional del que se habla en el capítulo 14 (*supra* 184,11-12). <<

[111] Cf. *SVF* II 1000, págs. 294 y ss. <<

[112] Es decir, el actuar con rectitud o el errar. <<

[113] Se inicia aquí un razonamiento que conducirá a la conclusión de que la existencia del destino es inseparable de la de los premios y los castigos. Von Arnim toma este capítulo al completo como fuente (*SVF* II 1003). El razonamiento está estructurado en función de dos figuras que se repiten una y otra vez: por un lado, la conjunción negada (no es creíble que exista *x* y no exista *y*), y, por otro lado, la condicional (si es el caso de que existe *x*, entonces existe también *y*). Sólo el segundo caso implica una relación lógica, aunque en determinados usos la conjunción negada puede usarse como una relación en el sentido de que el primer término supone la existencia del segundo, y, de hecho, los estoicos usaban la conjunción negada como una especie de implicación débil; véase C. NATALI, *com. ad loc.*, págs. 292-293. <<

[114] Traducimos así el término *peproméne*, que por lo demás es sinónimo de *heimarméne*, según el uso que solía darle a la palabra el propio Crisipo, como testimonia Diogeniano en un texto recogido por Eusebio de Cesarea; véase *Praeparatio evangelica* VI 263c = *SVF* II 914. El texto es muy ilustrativo de la terminología que usa aquí Alejandro, y de cómo los estoicos combinaban términos de la religión popular griega con significados filosóficos: «Crisipo cree que aduce como prueba ulterior y cierta de la omnipotencia del destino la composición de algunos nombres. Sostiene que el destino (*peprohménen*) se llama así porque es una fuerza determinada (*peperasménen*) y perfecta; se llama también *heimarméne* porque se trata de algo que es dicho (*eiroménen*) o por el hecho de que proviene de la voluntad divina […]. Pero también las Moiras obtienen su nombre del hecho de que están divididas (*memerísthai*) y después adjudicadas a cada uno de nosotros». <<

[115] Diosa de la justicia retributiva. <<

[116] La definición de ley de Crisipo está en *SVF* III 314 y ss.; 323; 332. <<

[117] Es claro que Alejandro está usando aquí un tono irónico. Por otro lado, ya Epicuro (*Sentencias vaticanas* 40) decía que el determinismo hace inútil las discusiones y la contraposición de tesis. <<

[118] En cuanto a sus verdaderas consecuencias lógicas. <<

[119] *Palaístra*: lit. «escuela de lucha», aunque en un sentido figurado puede aplicarse a una escuela filosófica. <<